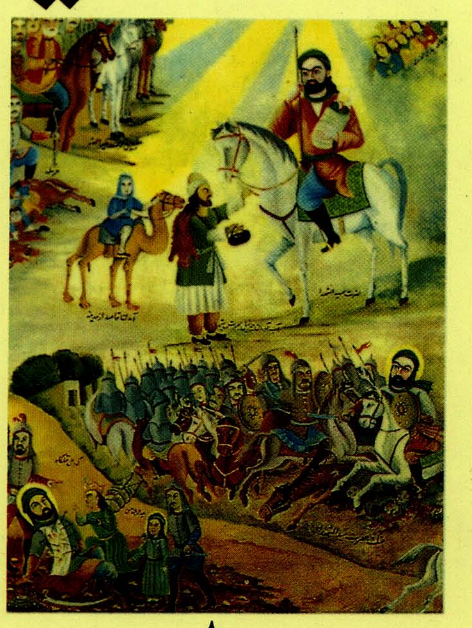
يان ريشار

الإسلام الشيعي



عقائد
وإيديولوجيات

ترجمة:
حافظ الجمالي



الإسلام الشيعي

لقد أخذتُ على نفسي، أن أتحدث عن «المعتقدات والإيديولوجيات» أكثر من الحديث عن العقائد، وهذا يعني أن أبرز صلة الحادث الديني بالمجتمعات المعاصرة، وأن أشير إلى المتاعب أو الاهتمامات السياسية والأخلاق أكثر من الإشارة إلى التاريخ «الموضوعي». ولاشك أن خطر «النظرة الذاتية» يبدو واضحاً... وإذا نحن أصغينا لكلام أصحاب الشأن، مثل آيات الله أو المناضلين، فإننا، بالبداهة، نغامر بتقييم حديثهم تقييماً عالياً، وتقديم عرضٍ لحقيقةٍ هي حقيقتهم، على حين أن مختلف الظروف التي يمكن أن تكشف عن خطئها، تظلُّ في إطار الظل... ولقد وجد من يتّهم المستشرقين، أو علماء السياسة، بتعظيم قيمة هذه الصورة الثقافية، من المنطق، التي تدعي القدرة على توضيح الأحداث، من خلال بنىً إيديولوجية قائمة من قبل: وهكذا فإن المجتمعات تكون، بمعنىً ما، معدة سلفاً لقيام دولة من نوعٍ ما، وأن الأحداث التي تقع ـ مهما تكن تعيسة ـ تبدو وكأنها محتومة لامجال لتجنبها.. إن كل هذه الصورة من النقاش تظل مفتوحة. وهي ترغمنا على الاستماع لأحاديث آيات الله بحذر. ولكنها لاتمنعنا من الإصغاء إليها.

يان ريشار

دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان ـ بيروت ـ ص.ب: ٦٢١٢ ـ ١٤

الإسلام الشيعي

* الإسلام الشيعي (عقائد وإيديولوجيات)
* تأليف: يان ريشار
* ترجمة: حافظ الجمالي
* الطبعة الأولى ١٩٩٦

* الناشر: دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع
لبنان ـ بيروت ـ ص.ب: ٦٢١٢ ـ ١٤

يان ريشار

الإسلام الشيعي

(عقائد وإيديولوجيات)

ترجمة

حافظ الجمالي

اسم الكتاب في الأصل:

L'ISLAM CHI'ITE

Croyances et Idéologies

Yanne Richard

Fayant - 1991

مقدمة الترجمة

أقدم هذه الترجمة، للقراء، وأنا أعرف مواطن قوتها، وضعفها. أعرفها تماماً. ولكنها على خيرها وشرها لاتزيد على أن تنقل إلى العربية، كتاباً أراه مفيداً جداً.

وخلاصة الترجمة، ألقيت بعض النظرات على مكتبتي الكبيرة، نسبياً، فوجدت أنه ما من كتاب يتناول إيران والثورة الإيرانية، وماضي إيران، وتقلباته، في الماضي ومن الماضي إلى الحاضر، كنت رأيته، لاعندي ولاعند الأصدقاء الذين أعرف مكتباتهم.

وعندما أترجم مثل هذا الكتاب، أجد أن الغربيين من كل الآفاق يتناولون الحياة الإيرانية، بالتفصيل، من أصغر الصغائر، إلى أكبر الكبائر، على بعدهم عن البلد وأهلها، وأجد المكتبة العربية، لايؤذيها في شيء، أن لاتعرف عن أحد شيئاً.

وحقاً فإننا نجهل، لاإيران وحدها، ولاتركيا معها، على مابين بلادنا العربية، وبينها من ألف شيء مشترك في الماضي والحاضر، وأخيراً في المستقبل، بل نجهل أي نوع من المعلومات الدقيقة عن أمريكا (سيدة الدول بحق أو بغير حق!) أو فرنسا أو ألمانيا، وحتى عن لبنان والأردن والعربية السعودية، والخليج،

كما لو أن قرب هذه البلاد منا، يجعلنا نعرفها بالفطرة.

تُرى أيكون المؤرخون لدينا قلائل؟ وعلمي أن في جامعة دمشق وحدها مايزيد عن الخمسين أستاذاً في قسم التاريخ في الجامعة. أم أن الرغبة هي المفقودة دائماً؟

وهنا أقف قليلاً، وأتساءل: أنعرف، أو هل يعرف المواطن شيئاً كافياً عن زراعة البلد، واقتصادها، وصناعتها وسكانها، وأنواعهم، وأديانهم، ونشاطاتهم، و. و. وكيف يأكلون ويشربون وينامون، وعلى أي حلم يستيقظون، وبأي أمل، في النهار، يعيشون؟

ولأقف قليلاً. فأنا أعرف بعض الشيء عن أحوال بلاد العالم كلها. ولكن من أين؟ لاشك أن ما أعرفه يأتي من مصادر أجنبية. يبدو أن الفرنسي مثلاً بحاجة إلى أن يعرف كل شيء، عن كل مافي الدنيا. فإذا كان لايعرف، فما أسهل أن يعرف، من خلال المصادر التي تنتظر أن يقرأها. أما نحن فأظن أن حاجتنا، هي أن نجهل كل مافي هذه الدنيا.

وأتساءل مرة أخرى: هل يوجد من يقول لي: لِمَ نحن، في كل مكان، زاهدون بكل أنواع المعرفة؟..

لقد وجدت الجواب.. بتفكير قليل، أو بلا تفكير. نحن نعرف، غريزياً، عالمنا كله، مايخصنا منه وما لايخصنا. أَوَ ليست الغرائز من أبواب السعادة؟.

وعلى سبيل المناسبة فقط، أقول إن من يقرأ هذا الكتاب، يكون

قد عرف إيران من هذا الكتاب، ويلاحظ أن مراجع البحث كثيرة جداً، في كل اللغات. لكنه بالتأكيد لايعرف أي مرجع في اللغة العربية. وأكاد أعتقد أن هذا الكتاب المترجم، هو أول كتاب من نوعه.

أما أن المؤلف كان موضوعياً، أم غير موضوعي، في شيء أو آخر، فهذه قصة كل كاتب، وكل كتاب. ولكنه يتجه إلى قراء، يعرف أنهم سيجدونه «شيئاً ما» بالإضافة إلى ماسبق أن عرفوه، وماينتظر أن يعرفوه. ولكن إلى متى تظل عندنا هذه الحال؟

* * *

يقولون إن العمل الفكري «أثمن عمل» في الدنيا. ومن المؤكد عندي أنه «الأثمن»، معنوياً، بالطبع، أما قيمته، فأظنها قيمة الفكر نفسه في كل البلاد المتخلفة ـ المتقدمة، أو المتقدمة ـ المتخلفة، أي اللاقيمة.

ولندع الله أن يحيطنا «بهالة» من أنواره، ليضيء قلوبنا باستمرار، ويمضي بنا إلى طريق الخير والرشاد.

(*) نعتذر عن ترجمة الأسماء الواردة في هذا الكتاب دون التحقق من صورة نطقها بالفارسية.

مقدمة

في كانون الأول ١٩٨٣، كانت فرنسا قد أعارت العراق الذي كان هاجم إيران عام ١٩٨٠، خمس طائرات من نوع Super - Etendard تحمل صواريخ إيكزوسيت EXOCET العظيمة الخطر على المنشآت النفطية في الخليج الفارسي، فأثارت طهران، مباشرة، حملة عشواء على فرنسا، رداً على الحملة المعادية لإيران والإسلام، في فرنسا.

ولما كنت قد سافرت إلى إيران، لأسباب عائلية ومهنية، وكنت آنذاك في مدينة مشهد المقدسة ـ وهي مدينة كبيرة يحج إليها الناس، على مقربة من الحدود مع أفغانستان ـ حدث أن أخاً لصديقٍ لي ـ وهو من علماء الدين المشهورين في كلية اللاهوت المحلية ـ ألحّ على أن يقابلني في الفندق الذي أنزل فيه، مع حميتي الإيراني وواحد من أصدقائه وكانا قد جاءا إلى المدينة حاجين. وأخيراً قبلت دعوته على الغداء، وهي دعوةٌ صيغت بصورةٍ رقيقة جداً؛ وقال لي: «سأرسل ابني إليك، ليرافقك غداً، حوالي الظهر».

وكان الطعامُ لذيذاً جداً، مما جعلني آسف على أن الأعراف لاتسمح لي بشكر زوجة مُضيفي التي لم تظهر قط، أثناء الغداء. وقد زرنا المكتبة الخاصة، لذلك الشيخ. وكان هذا الملاّ الوقور والباسم، من هواة الكتب القديمة. فأطلعني على مخطوطات رائعة، وأعطاني بعضاً من الكتب النادرة، وقائمة بالكتب التي كان قد طبعها (أو نشرها). وعندما كنا على وشك الإستئذان بالانصراف، نظر مضيفي إليَّ، مُحدّقاً في عيني، وسألني بصورة ودية: هل أنت مسيحي أيها السيد ريشار؟

وأعترف: أنني تردّدت لحظة في الجواب: ذلك أن العالم بقوانين الشريعة الإسلامية، يعرف جيداً أن صهرَ رجلٍ مسلم لايمكن إلا أن يكون مسلماً. وليست الجمهورية الإسلامية بالمكان الذي يستطاع فيه تحدّي مواضعات القانون الديني. وربّما كان الجوابُ الأكثر بساطة، كذبة اجتماعية، ربما سامحني عليها الله الرحمن الرحيم. وهذا هو الوضع القائم فعلياً، في بلاد الإسلام: إذ يولد الإنسان مسلماً ـ أو قد يصبح كذلك، عرضاً ـ دون أن يوجد أي «عماد» حتى ولو بصورة رمزية، لهذا الدخول في الإسلام. وكل إنسان هو بالقوّة مسلم، وهؤلاء الذين رُزقوا الحظ، فولدوا مسلمين، أو أولئك الذين دخلوا في جماعة المختارين، لايسعهم الخروج منها في أي حال من الأحوال. أما في إيران، وبحكم وجود حرّية خاصة، لهذه الأمة، فإن الثقافة الشعبية لاتعرف الإكراه في الدين، ثم إن الإيرانيين لم يطلبوا مني قط أي اعتراف علني، بالدين الذي أعتنقه. فلِمَ إذن طرح عليَّ مضيفي هذا السؤال؟.

وكان هذا الذي يَطرحُ عليّ هذا السؤال، قد أظهر من كرم الضيافة ماجعلني لا أفكر مطلقاً بالتهرّب من الجواب. وكان يعرف سلفاً جوابي. وكان في ردّ فعله، من السموّ والبساطة، ماحملني على البكاء. وقدَّم إلي طبعةً قديمة للعهد الجديد، باللغة الفارسية، مجلّدة تجليداً قديماً، لها سحّاب مذهّب ينغلق عليها. وأوضح لي أنه كان لديه كتاب التوراة الكامل. أما عميّ (أبو زوجتي) الذي انزعج في البداية من أنني جرؤت على تقديم نفسي كمسيحي، خلافاً للمواضعات العامة، فقد جاء يدعمني هذه المرة، بالقول إن الديانات السماوية من أصلٍ واحد.

ولقد حملني الاعتراف بأني لست كالآخرين ديناً، أمام أحد حراس العقيدة الإسلامية الصلبة، على الشعور العميق بالجميل تجاه هذا الملاّ، الإنساني النزوع، وتجاه عمي الذي كان أحد شهود زواجي، وتجاه كلّ

أولئك الذين لم يفقدوا عقولهم، في الحين الذي كان فيه الشيعة الإيرانيون يعيشون عهداً شديد الاضطراب، ويحتفظون في قلوبهم بشعلة الإيمان الضعيفة، على الرغم من كل العواصف. ويظلّون مؤمنين بضرورة التسامح. ويريد هذا الكتاب أيضاً، أن يرى في الشيعة الذين يؤمنون بالله على طريقتهم، أناساً ككل الآخرين، على ما لديهم من مخاوف وآمال ورغبات.

* * *

ولقد أخذتُ على نفسي، أن أتحدث عن «المعتقدات والإيديولوجيات» أكثر من الحديث عن العقائد، وهذا يعني أن أبرز صلة الحادث الديني بالمجتمعات المعاصرة، وأن أشير إلى المتاعب أو الاهتمامات السياسية والأخلاق أكثر من الإشارة إلى التاريخ «الموضوعي». ولاشك أن خطر «النظرة الذاتية» يبدو واضحاً... فكيف يبقى الإنسان مراقباً خاملاً، غير مبال تجاه حادثةٍ بمثل هذه الأهمية، ولاسيما فيما يتصل باستطالاتها الثورية، التي قدّمت لنا وسائل الإعلام صورة مخيفة عنها؟ وإذا نحن أصغينا لكلام أصحاب الشأن، مثل آيات الله أو المناضلين، فإننا، بالبداهة، نغامر بتقييم حديثهم تقييماً عالياً، وتقديم عرضٍ لحقيقةٍ هي حقيقتهم، على حين أن مختلف الظروف التي يمكن أن تكشف عن خطئها، تظلّ في إطار الظل... ولقد وجد من يتّهم المستشرقين، أو علماء السياسة، بتعظيم قيمة هذه الصورة الثقافية، من المنطق، التي تدعي القدرة على توضيح الأحداث، من خلال بنىً إيديولوجية قائمة من قبل: وهكذا فإن المجتمعات تكون، بمعنىً ما، معدة سلفاً لقيام دولة من نوع ما، وأن الأحداث التي تقع ـ مهما تكن تعيسة ـ تبدو وكأنها محتومة لامجال لتجنبها.. إن كل هذه الصورة من النقاش تظل مفتوحة[1]. وهي ترغمنا

---

١ ـ انظر خسروكافار وفتي وعاليي. «الإستشراق، تساؤلات ـ شعوب البحر المتوسط»، العدد ٥٠، كانون الثاني/ آذار ١٩٩٠.

على الاستماع لأحاديث آيات الله بحذر. ولكنها لاتمنعنا من الإصغاء إليها.

* * *

وهذا الكتاب مدينٌ لكل الإيرانيين المجهولين الذين قبلوني كشاهد يلاحظ حياتهم الدينية، ويجب أن نذكر الحاج محمد شانيشي الذي تعلمت من صداقته الثمينة ومن تجربته، أكثر مما تعلمت من الكتب كلها. أما بين الباحثين الإيرانيين، فإن فرحان راجي Farhan Rajaee وفرحات خسروهافار ومحمد ـ حسين بابولي ـ يازدي، علموني كيف أكتشف مافي ثقافتهم (الدينية طبعاً) من تعقيد. وتعود فكرة هذا الكتاب، أول ماتعود، إلى Kamior Hian، ثم إلى زملائي في مجموعة العلوم الاجتماعية للعالم الإيراني، التابعين للـ: CNRS (أي المركز الوطني للأبحاث العلمية). مثل جان ـ بيير ديغار Jean - Pirre Digard، وبرنار هوركاد Bernard hourcade وكذلك سليمان زينيدور Zeghidour، ومحمد ـ علي أمير معزي، وأحمد سالماتيان، الذين قرؤوا بعض فصوله، خلال كتابتها، وأفادوني بملاحظاتهم. ثم إن ماري ـ مادلين بيريل، ساعدتني في عملية التوثيق.. لكن العين البصيرة والناقدة لـ Agnes Foniaine أعانتني على حسن التعبير عن بعض النظريات الغامضة، وعلى أن أحسِنَ فهمَ موضوعي نفسه. وأخيراً فإن فرانسواز أحاطتني دوماً بعاطفتها.

الفصل الأول
كلمتان حول المذهب الشيعي

يشتمل الإسلام على فرعين رئيسيين، هما السنة وهي الأكثرية، والشيعة. أما في الشيعة، فإن القسم الأهم منها هو الإمامية الاثنا عشرية التي سُمّيت كذلك بحكم التقديس الخاص الذي يُمنح للأئمة الاثني عشر الذين تتابعوا بعد النبي ﷺ. والشيعة هي المذهب الديني الرسمي لإيران، منذ عام ١٥٠١، وهو العام الذي شهد قيام الأسرة الصفوية بمهام الحكم. وهنالك فروع أخرى للمذهب الشيعي، مثل الاسماعيلية، والزيدية، وهي مشتقة من أصول مشتركة مع الإمامية الاثني عشرية. ولكنها افترقت عن هذه الأخيرة، عندما أوقفت تسلسل الأئمة قبل الإمام الثاني عشر، كما أنها تبنّت قواعدَ سلوكٍ مختلفة، ولاسيما ما اتصل منها بالموقف تجاه السلطة السياسية، أما العلويون والدروز وبعض الفئات الهامشية الأخرى، فإن لهم وشائج تاريخية تصلهم بالشيعة. وسوف نتحدّث في هذا الكتاب عن الشيعة ذات الاثني عشر إماماً.

وليس الإسلام بالديانة العربية، كما أن المسيحية ليست بالديانة اليهودية. وأكثر المسلمين اليوم، موجودون في آسيا، أي في أندونيسيا، وفي شبه الجزيرة الهندية الباكستانية، بالدرجة الأولى. أما الأمة الإيرانية التي تملك واحدة من أقدم الحضارات في العالم، فإنها تمثّل اليوم المركز الأكبر للإسلام الشيعي.

والإيرانيون آريون، اختلطوا منذ قرون عديدة (قبل الإسلام)

بشعوب سامية، ثم اختلطوا منذ القرن العاشر من تاريخنا، بشعوبٍ من أصل تركي - مغولي، جاءت من آسيا الوسطى. ولقد احتفظوا بثقافتهم، وبلغتهم الهندية الأوروبية، أي باللغة الفارسية، ولكنهم استخدموا دوماً حروف اللغة السامية الشائعة (كالآرامية سابقاً، والعربية لاحقاً) لكتابة لغتهم. وقلما تطورت الفارسية منذ عشرة قرون، على الرغم مما دخل عليها من الكلمات العربية (بنسبة ٥٠٪ من الكلمات المستخدمة في اللغة الأدبية) والتركية. وأخيراً فإن فارس وإيران معنى واحد. ولكن الشاه رضا منع السفارات الأجنبية من استخدام الكلمة التقليدية (فارس). وكان هذا الإسم هو المعروف تقليدياً لدى الغربيين. وطلب استخدام كلمة إيران، التي كانت شائعة بين الناس منذ الزمن القديم، وحتي من قبل الإيرانيين أنفسهم للإشارة إلى بلادهم (تماماً كما لو أن الألمان فرضوا علينا فجأة، أن نسمي بلادهم باسم دوتشلاند).. وكانت الديانة السائدة لدى الإيرانيين قبل الإسلام، هي الزرادشتية (أي عبادة أهورا مازدا). وكانت اليهودية موجودة أو ماثلةً فيها منذ أقدم الأزمنة (أي بعد الأسر البابلي)، وكذلك المسيحية منذ القرون الأولى. وهنالك اليوم نسبة ٩٨٪ من المسلمين في إيران، منهم ٨٤٪ من الشيعة.

الشيعة بالأرقام:

مامن بلد إسلامي ينشر احصاءات يمكن الثقة بها، حول نسب الأقليات المسلمة داخل حدوده. ذلك أن التمييز بين السنيين والشيعة شيء يَدفع إلى العنف، فإذا نحن وضعناه في صورة الأكثرية والأقلية، فلربما أثار ردود فعل حادة. ومع ذلك، فإنه يمكن عن طريق الافتراضات، والجمع بين مختلف التقديرات الموجودة، أن نصل إلى نسب شبه موثوقة بصورة عامة، لدى الاختصاصيين: فمن بين ٨٠٠ إلى ٩٠٠ مليون مسلم في العالم،

تقريباً، نجد مانسبته ١١٪ (أي حوالي ٨٠ مليوناً) من الشيعة[١].

وإيران، ذات الـ ٤٣ مليوناً من المسلمين (من أصل شعب يقدر بـ ٥٢ مليوناً من السكان، عام ١٩٩٠)، تملك أكبر مجموعة شيعية، بالمقارنة مع البلدان الأخرى، وهي بالتأكيد الأكثر تجانساً. ولانتحدَّث هنا عن التجانس العرقي: ذلك أن نصف الشيعة الإيرانيين، يتكلمون الفارسية. وهناك نسبة ٢٠٪ من الأكراد، شيعيون. ونجد أكثر القبائل الناطقة بالعربية في خوزستان، وأكثر الناطقين بالتركية من الأزربيجانيين. أما السنيون الإيرانيون فيتزاحمون، بصورة عامة على الهوامش الجغرافية: فالبلوخيون يعيشون على الحدود مع باكستان، كما يعيش التركمانيون على الحدود السوفيتية، والأكراد وبعض العرب، يعيشون على حدود العراق. ثم إن الأقليات اللامسلمة، وهي جميعاً أقدم من ظهور الإسلام (كأتباع زرادشت، واليهود، والمسيحيين)، لاتمثّل بالجملة إلا ماهو ١ أو ٢٪ من الشعب. وقد بلغ البهائيون الذين اشتقت ديانتهم من الأصل الشيعي، مايعادل ١٪ قبل الثورة، من مجموع السكان (ولم يرد لهم ذكر في الإحصائيات، لأن الدولة الإيرانية لاتعترف بهم).

فإذا تحدثنا عن العراق، بدا لنا أن الشيعة هم الأكثرية بنسبة ٥٥٪ من الشعب الكلي (من أصل ١٨ مليون نسمة، هم كل السكان تقريباً). ونراهم يتجمعون في جنوب البلاد، ولاسيما حول الأماكن المقدَّسة في النجف وكربلاء. وكانوا موضوع تناحر قديم حول الإشراف على الحجاج الشيعة، مابين الإمبراطورية العثمانية والمملكة الإيرانية. وحتى عام ١٩١٨ كان الموظفون العثمانيون ينظرون إليهم كأقلية شيعية، إلا أنهم استفادوا

١ ـ أعتمد هنا على الأرقام التي يذكرها الجليلي في كتابه «الدين والثورة». باريس، إيكونوميكا ١٩٨١، ص ٢٣ ومابعدها. و م. مؤمن «مقدمة للشيعة الإسلامية» نيوهافن، لندن. منشورات جامعة بال ١٩٨٥، ص ٢٦٤ ومابعدها.

من العلمنة النسبية التي جاءت مع النظام البعثي، لأنهم عوملوا معاملة أفضل.

إلا أن المذهب الشيعي في شبه الجزيرة العربية، يظل في وضع غير مريح، بحكم العدد القليل لأتباعه، وبسبب العداء اللاهوتي المذهبي السائد بين الوهابيين الأصوليين في المملكة العربية السعودية: ويرى هؤلاء أن الإمامية تخلط الإسلام الأصلي بمعتقدات تتعدد فيها الآلهة(٢). ولاتشكل الشيعة أكثرية إلا في البحرين (٧٠٪ أي ١٧٠٠٠٠ شيعي) التي كانت في الماضي تحت الحكم الفارسي، والتي ظل الإيرانيون يطالبون بها حتى عام ١٩٧١ (وقد عادوا ثانية إلى المطالبة بها، أو شاع خبرٌ من هذا النوع، وسرعان ماكذّبته طهران عام ١٩٧٩) إلا أن الحكم في البحرين يظل بين أيدي السنة.

وفي الكويت، حيث توجد مجموعة فارسية قوية، نجد أقلية تقرب من ١٣٧٠٠٠ نسمة، أي ٢٤٪ من المواطنين الكويتيين، غير أن هذا العدد لايمثّل إلا ١٠٪ من الشعب (الذي يشتمل على عدد كبير من الأجانب). وهناك في قطر أيضاً مجموعات شيعية (تمثل ٢٠٪ من الشعب، أي مايقرب من ٥٠٠٠٠ شيعي). أما في العربية السعودية فيبدو أن فيها ٤٤٠٠٠٠ شيعي، أي ٧٪ من الشعب السعودي، و ٥٪ من المقيمين في البلاد.

وفي لبنان نجد الشيعة الذين يُطلق عليهم تقليدياً اسم المتاولة، يؤلفون أقلية كبيرة فيها مليون نسمة، أي ثلث الشعب اللبناني. ونراهم متوزعين

---

٢ ـ انظر: ج. آ. بيل في «الإسلام، السياسات، والشيعة، في الخليج» نظرة شرقية ٣،٣ (كانون الثاني/ شباط، ١٩٨٤، ص ٣ ـ١٢). وكذلك: «بروز الإسلام في الخليج الفارسي» السياسات الخارجية، ١،٦٣ ١٩٤٨، ص ١٠٨ ـ ١٢٧. ذكره كوستنر: «قلق الشيعة في الخليج» مطبوعات م. كرامر. «الشيعة، المقاومة والثورة»، بولدر (كولورادو)، منشورات ويست فيو، لندن، ١٩٨٧، ص ١٧٣.

في جبل عامل (جنوب لبنان)، وفي سهل البقاع، على طول الحدود مع سورية، ولكن فريقاً منهم، صار منذ فترة غير طويلة يتجمّع في ضواحي بيروت الجنوبية. وكثير منهم هاجروا إلى أفريقيا السوداء، حيث تزدهر أعمالهم في التجارة من دون أن ينسوا الوطن الأم.

ثم إن في الهند التي تُعدُّ اليوم البلدالإسلامي الثاني في العالم، ٨٠ مليوناً من المسلمين (أو ١٢٪ من مجموع السكان) ويُقدَّر أن عدد الشيعة بينهم يتراوح بين ١٥ - ٢٠٪ مابين إسماعيلين وإماميين. والحقيقة أن التمييز بين الشيعة والسنة كثيراً مايكون صعباً، بسبب صور العنف التي تقوم بين الطوائف هناك، مما يحمل الكثيرين من الشيعة على إخفاء خصوصياتهم الدينية عن الآخرين. أما في باكستان فإنه يقدَّر عدد الشيعة بـ ١٢٪ من السكان، يقيمون بالدرجة الأولى في البنجاب، في منطقة لاهور.

ويشكل الشيعة في أفغانستان حوالي ١٥٪ من السكان. أي مايعادل ٢,٥ مليون نسمة (مليونين ونصف المليون). ويلاحظ وجودهم بين الهزاره (قبيلة أو عرق متميز)، ولدى الكيزيلباش **Quezelbash**، الذين يظن أنهم أحفاد الجنود الذين أسكنوا البلاد أيام الملك نادر شاه، في القرن الثامن عشر، أو من قبل جماعات مختلفة تتكلم الفارسية. ويبدو أنهم محتقرون من قبل السنة الذين ظلوا دوماً يحكمون البلاد، ولايعترفون بمشروعية الشيعة، ولا بالفقه الجعفري، حتى عام ١٩٦٣. غير أن الثورة الإيرانية، وماكان للجماعات الإسلامية من مقاومة لاحتلال الأفغان من قبل الجيش الروسي، أنشأ للشيعة أهمية جديدة، من دون أن يُشركهم في مشروع وطني عام، مع السنة[٣].

فإذا وصلنا إلى الاتحاد السوفييتي، رأينا فيه مايقرب من ١٠٠ مليون

٣ - أو. روا. "أفغانستان. الإسلام والحداثة السياسية". باريس لوسوي، ١٩٨٥، ص ٦٨ ومابعدها.

مسلم. فيهم جماعة شيعية هامة في أزربيجان (٤,٥ مليون نسمة) تهتم بما يجري على مقربة منها، بسبب الحدود المشتركة مع إيران، والتواصل بين سكان المنطقتين، وانتشار وسائل الإعلام السمعية والبصرية، ووحدة المذهب بين السكان من الجهتين.. غير أن المجموعات الشيعية التي تعيش في آسيا الوسطى، مغمورة بكتلة سنية، تتعاطف مع الباكستان والعربية السعودية، بحكم التجديد الديني الذي تمَّ فيها، حتى ولو كانت إيران، تمثل بالنسبة إليهم، رقة اللغة، وثراء الثقافة.

ويجب أن نضيف إلى هذه الأرقام، شيعة سورية وتركيا بمقدار مايمكن اعتبار العلويين جزءاً من الشيعة الإمامية. ويقدر أن عدد هؤلاء جميعاً يصل إلى أربعة ملايين و ٩٠٠٠٠٠ نسمة[٤].

الخصائص المذهبية:

يعرف الناس جميعاً، منذ قيام الثورة الإيرانية، أن الشيعة مسلمون، وهم يحترمون العقيدة الأساسية المتصّلة بالتوحيد كالسنة تماماً، ويقدّسون القرآن، والنبي محمداً، ويؤمنون باليوم الآخر (المعاد)، وبالفروض الإسلامية الخمسة، أي الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة والجهاد في سبيل الله (أي الجهاد المقدّس). وهذه النقاط المشتركة أهم بكثير من الاختلافات. ولم يعد هنالك من مانع نظري (على الرغم من أنه وجدت موانع في الماضي، وهي في واقع الحال كثيرة) في أن يصلي الشيعي مع السنة، والعكس بالعكس.

ويضيف الشيعة إلى العقائد الأساسية للإسلام، أي الإيمان بوحدانية الله، وأن محمداً رسول الله، وأن هنالك يوم القيامة، وبعث الموتى، نقول

٤ ـ كرامر ـ "علويو سورية والشيعة". مطبوعات كرامو. الشيعة، المقاومات، والثورات، ص ٢٣٧ ـ ٢٥٤ ـ انظر أيضاً. م. سورات. "الحالة البربرية" ـ باريس، لوسوي ١٩٨٩.

يضيف الشيعة إلى هذا كله، الاعتقاد أو الإيمان بعدالة الله (العدل) وبحق الأئمة في الحكم. وخلافاً لبعض اتجاهات السنّة التي تُلحُّ على أن الله حرّ، يفعل مايشاء (مثل الأشاعرة الذين يرفضون استخدام العقل لإيضاح الإيمان)، فإن الشيعة تعلن بالاتفاق مع مذاهب أخرى أكثر عقلانية (كالمعتزلة مثلاً) أن الله لايمكن إلا أن يتقيد بالعدالة، مما يقتضي نوعاً من عقلنة الخلق. ولاسيما أن يكون الإنسان حُراً في اختيار أفعاله. فإن لم يصح ذلك، فإن الله قد يعاقب الإنسان على معاصٍ، لم يكن حراً في ارتكابها، أو ليس هو بمسؤول عنها.

الإمامة إذن، بمعنى ما، هي نتيجة تطبيق مبدأ العدالة في إدارة شؤون البشر.. فالله الذي خلق البشر، لايقبل أن يلقي الناس بأنفسهم إلى التهلكة. ولذلك فإنه أرسل إليهم الأنبياء لهدايتهم إلى طريق العدالة والحق. ولكن لم يكن بالإمكان بعد موت النبي الأخير (خاتم الأنبياء) أن نظن أن الله، في مقتضيات حكمته، يدع الناس لأنفسهم، من غير أن يوجد في كل زمن أو عصر، ضامنٌ روحي، كبرهانٍ على صحة الوحي، من أجل الإشراف على أمور الجماعة الإسلامية: والإمام هو هذا الهادي والضامن. ولما كان هذا الإمام يقوم بدور أساسي في علاقة الناس بالله، فإنه لايمكن أن يُختار من قبل الناس غير المعصومين، وأن يقوم هؤلاء الناس بمهمة اختياره ذلك أن الإمام عندئذ سيخضع لتقلبات التاريخ: ولابد للإمام من أن تتوفر فيه بعض الشروط المبدئية: كأن يكون على علم بشؤون الدين، ويكون عادلاً حقاً ومنصفاً، وكاملاً ومنزهاً عن الخطأ (أو معصوماً) وأن يكون الأفضل في زمانه، إذ لامجال لأن يفهم الناس أن يحكم الأقل كمالاً من هو أفضل منه وأكمل، أي أن يكون جزءاً مما يسميه Henri Corbin، باسم «المكتمل الحكمة والعقل Plérôme immaculé أو العقل المطلق الذي يتمثل في الأربعة عشر الأفضلين، أي في النبي محمد ﷺ وابنته فاطمة، والأئمة

الإثني عشر. فكأن الإمام يُختار بإرادة إلهية، عن طريق النبي أو الإمام الذي سبقه: وإذن فهو يملك السلطة بإرادة علوية، وهكذا فإن الإمام المعصوم يصل الجماعة الإنسانية، بالعالم اللامرئي.

وعلى ذلك فإن الشيعة، منذ العام ٨٧٤ من التاريخ الميلادي يعيشون في إطار الأئمة الاثني عشر، أو تحت لوائهم. والحق أن الإمام الثاني عشر قد اختفى، فيما يرى الشيعة، في هذا التاريخ. ويعتقد هؤلاء أن آخر إمام يعيش دوماً وسيعود في آخر الزمان لإقامة حكم العدل والحق[٥].

وتقوم عقائد الشيعة على كتب حفظها التراث، متميّزة عن كتب السنة. وعناوين هذه الكتب غنية بالمعاني: مثال ذلك كتاب: ماهو كاف في معرفة الدين (الكافي في علم الدين) لمحمد الكليني (الذي مات عام ٩٤١) أو «من لايحضره الفقيه» للشيخ صدوق بن بايويا (مات عام ٩٩١). وتصحيح العقائد للشيخ محمد الطوسي (١٠٦٧)، وأخيراً كتاب (الاستبشار فيما اختلف فيه من الأخبار)، وهو مختصر الكتاب السابق، للشيخ الطوسي نفسه.

وينضاف إلى هذه الكتب، كتب أحدث عهداً، أدنى قيمة من وجهة نظر صحة الأحاديث الموجودة فيها، كالكتاب العديد الأجزاء الذي عنوانه «بحار الأنوار» لمحمد باقر مجلسي، وهو لاهوتي من العصر الصفوي (م: ١٦٩٩)، المنتقد بشدة: من قبل المطورين الحديثين. ويلومه هؤلاء على أنه أرهق كتابه بمعلومات أو معتقدات ثانوية، بعضها يدعو إلى السخرية، مثل الوصايا المتعلقة بالحياة الجنسية.

وتختلف الشيعة اختلافاً كبيراً عن المدارس الفقهية السنّية، فيما يتصل بالزواج والميراث، ولاشك أن مكانة المرأة عند الشيعة، تعود إلى الدور الهام

---

٥ ـ انظر حول كل هذه القضايا: عائلة مقدسة.

الذي قامت به فاطمة بنت النبي ﷺ، في نشوء الشيعة. ولكن الإسلام دين رجال. وعندما تقرّر الشيعة صحة زواج المتعة، فإنها بلا ريب، اعترفت بحقوق أكبر للرجال، مهما تكن قيمة أحاديث الذين يرون في هذا الزواج مرونة وواقعية أكبر في أحكام الأخلاق.

الممارسات (أو الأعراف):

يحتقر المسلمون السنيون ـ الحريصون على التقيد بتعاليم الإسلام مثل الوهابيين الذين يسودُ مذهبهم في المملكة العربية السعودية ـ تقديس الموتى، بعنف ظاهر، وهو أمر يدينه الإسلام بصراحة، بلسان نبيه ﷺ. فهم يرفضون رفع حجارة القبر فوق الأرض، أو بناء القبور الضخمة. ويختلف الشيعة في هذا اختلافاً بيناً عن السنة. فالشيعة يعظمون موتاهم، ويقيمون لقديسيهم أفخر القبور، ويقومون بما يشبه الحج إلى قبور أئمتهم والمنحدرين من أصلابهم (الإمام زادا) فقط، بل إنهم يجعلون من الموت والشهيد (أو الشهادة جملة) محور عباداتهم أو إجلالهم. فالذكرى الحية لهؤلاء الموتى وشفاعة الأئمة، يعتبران كحماية ناجحة، لدى هذه الطائفة التي تذكّر باستمرار أنها لقيت الهوان، خلال قرون وقرونٍ على أيدي الأكثرية السنيّة.

ويجمّع الشيعة الصلوات الخمس المفروضة، في ثلاثة أوقات من النهار: إذ تجمع صلاة الظهر والعصر معاً، كما تجمع صلاة المغرب والعشاء معاً. وهنالك تراث مأثور يؤكد أن النبي ﷺ يعتبر هذه الممارسة مقبولة.

أما الآذان للصلاة فهو واحد لدى الطائفتين باستثناء جملة «حيّ على الفلاح» التي يضاف إليها مرتين «حيَّ على خير العمل»، وكذلك تزاد جملة أخرى، تقول: «أشهد أن علياً ولي الله»، وتكرَّر مرتين بعد الشهادة. وبهذا يمكن التمييز بين نوعي المساجد السنية والشيعية.

وكسائر المسلمين تصلي الشيعة بعد الوضوءات التقليدية (المختلفة قليلاً عندهم عما هي عند السنة)، وتصلي على بساط صغير مطهر. وقد جرت العادة أن يضع المصلي قطعة صغيرة من الآجر، مأخوذة من مكان مقدّس (كمشهد أو كربلاء أو النجف)، في موضع استناد الرأس إلى الأرض عند السجود. وهم يستكملون صلاتهم، بروحانية خاصة متصلة بسنن الأئمة، كالدعاء الذي كان الإمام الأول «علي» رضي الله عنه، يُعلّمه لِكمُيل بن زياد. فترديد هذا الدعاء الجميل جداً والساحر، يدعى به بمناسبة يوم ١٥ شعبان، بصورة «النوافل» أيام الخميس مساءاً. ويسمى في إيران بدعاء الكميل.

وكسائر المسلمين يتقيد الشيعة بالقيام بالحج إلى مكة مرة في العمر. أما صور العنف التي بدأت تظهر أيام الحج، ولاسيّما بعد الثورة الإيرانية، وماحدث، بصورة خاصة يوم ٣١ تموز ١٩٨٧ (إذ قتل ٤٠٢ حاجاً، منهم ٢٧٥ إيرانياً لم تنشأ عن تسييس خاص، قام به الشيعة: ذلك أن كل المجاهدين المسلمين، سنة كانوا أم شيعة، يعتبرون الحج السنوي تجمعاً دولياً سياسياً ودينياً في آن واحد. ونحن نعرف أن عدداً كبيراً من الشيعة (ربما كانت الأكثرية) يستنكرون هذا التسييس المفرط للحج.

وهنالك سمة أخرى للتقوى الشيعية، وهي أهمية زيارة القبور المقدسة (الزيارة) الموصى بها من علماء الدين لديهم. والمقصود بهذه القبور، قبور الأئمة بالدرجة الأولى، الذين يُعتبرون طريق الزلفى إلى الله تعالى، الذي لايصل إليه أحد إلا عن طريقهم، في الإسلام، ويقدس الشيعيون أيضاً أحفاد الأئمة (وبالفارسية إمام زاده، أو السادة) الذين كانوا بمعارفهم الروحية، وبحياتهم، علامة إلهية ظهرت في الأرض.

وأعظم مراكز هذه الزيارات المقدَّسة لدى الشيعة، هي كربلاء (حيث يوجد قبر الحسين، الذي يُعتقد أن زيارته تطهّر الإنسان من كل ذنوبه)

والنجف (حيث يوجد قبر الإمام علي، الذي بني، على ما يقال، في المتناقل من التراث في المكان الذي قُبرَ فيه آدم ونوح)، وسامراء SAMARA (وفيها يقع قبر الإمام علي النقي) والكاظمية (فيها قبر الإمام موسى الكاظم ومحمد التقي الجواد)، وتسمى هذه كلها «بالعتبات، أي العتبات المقدّسة. أما شعائر الحج فإنها تشتمل، كما هي الحال في الحج إلى مكة، على الطواف حول قبر الإمام، ولكن بطريقة عكسية لحركة عقارب الساعة»، وقراءة الأدعية (زيارات - ناما) ومسّ الشباك الحديدية المحيطة بالقبر. وهنالك إعتقاد سائد منذ القدم، مؤدّاه أن أؤلئك الذين يقبرون في النجف، لن يعرفوا عذاب مابعد الموت، ولاسيما تلك الأسئلة المخيفة التي يطرحها على الميت، ذلكما الملاكان أنكر ونكير (أو منكر ونكير) ولهذا كان الكثيرون من الشيعة يصرّون على أن يُدفنوا حوالي الأماكن المقدّسة. وكانت جثثهم، منذ مدة غير بعيدة تنقل من مسافات بعيدة على ظهور البغال لكي تصل إلى المكان المطلوب، دون الاهتمام بالقواعد الصحية أيام انتشار الأوبئة. لكن هذه العادة شيء يُدينه العلمانيون المطالبون بالتطوير.

وخلال الحرب بين العراق وإيران، أو عند توتر العلاقات بينهما، كان لايبقى من أماكن الزيارة إلا مدينة مشهد. وكان يجب في الماضي اجتياز مناطق غير آمنة، ملأى بقطاع الطريق التركمان (الذين وصفهم غوبينو Gobineau في كتابه Les nouvelles asiatques) واحتمال متاعب الصحراء، أو الركوب في سفينة، ثم الطرق الحديثة، التي كانت تمر بآسيا الوسطى الخاضعة للروس، لكي يصل الإنسان إلى هذه الواحة اللطيفة الهواء، حيث يوجد المزار الواسع، مزار الإمام رضا، الثامن، وقبتُه الضخمة المذَهبة، والقباب الأخرى التي زُيّنت بالخزف الناعم الألوان، العائدة إلى العصر التيموري (القرن الخامس عشر) والتي

تشرف على المدينة كلها، مدينة مشهد. وهي سوق كبيرة، ونقطة تقاطع في آسيا المركزية أو الوسطى. وهذا المزار ليس مجرد مزار فحسب، بل إن الإنسان لاينتهي من أن يكتشف فيه الكنوز الإنسانية والعقلية، لمنطقة كاملة بأسرها.

وهنالك زيارة أو حج إيراني هام آخر، يتجه إلى قبر أخت الإمام رضا، الولية فاطمة المعصومة في مدينة قم، على بعد ١٢٠ كم جنوب طهران. وبمقدار مافي مشهد من ثراء وفخفخة وضخامة، فإن مدينة قم تشعرك ببساطة وضعها كمدينة ريفية، حتى بعد الثورة الإسلامية التي جعلت منها العاصمة الثانية. فالماء فيها مالح يميل إلى المرارة، والنساء فيها غاطسات في أكياس سوداء كريهة. والسوق (البازار) صغيرة، والملالي تملأ المدينة كلها، بحيث لاتجد زقاقاً ولاطريقاً مسدودةً ولادكاناً يمكن أن يقيك هذه الرائحة الحادة التي يتعطر بها المتدينون، وفيها تباع حاجات من نوع أدوات العبادة، أو المكعبات الآجرّية التي توضع عليها الجباه عند السجود، أو المسابح، والمصاحف، وكتب العبادة الشعبية. ولكن تباع فيها حلوى التوجان (أو الصوجان) الحادة والكثيرة الدهن، والجارحة من شدة حلاوتها. أما النهر الذي يحب الناس النزهة فيه مساءاً، لدفع الغبار الطامي، فإن ماءه قليل في كل الفصول.

لكن هذه السمعة لاتقضي على مافي «قم» من إغراء. ومع أني مسيحي فرنسي، فإنني شعرت فيها دوماً بالراحة. فما من مرّة سئلتُ في قم: من أنت، ولماذا جئت، وماهو رأيي في الإسلام أو في الحكومة: فكأن فيها نوعاً من التهذيب المجامل، الذي يُوفّر على القادم الجديد، أن يبرّر حضوره المستغرب، فيقبل كما تُقبل كل الأشياء الغريبة في هذه المدينة. وإلى هذه الدرجة يعرف أصحاب المكتبات الخاصة والعامة، ماذا تعني كلمة «باحث» في هذا المكان المخصّص كلياً للدراسة ونشر الكتب. ولقد

كان الغرباء دوماً كثراً في «قم» وحتى قبل الثورة الإسلامية، وكانوا كثيراً مايرون فيها مهتدين أوروبيين، أمريكيين، أو يابانيين، وهذا من دون النظر إلى الطلاب اللبنانيين، أو العراقيين، أو الباكستانيين أو الهنود المسلمين، أو الإفريقيين.

وذات يوم من عام ١٩٨١ استمعت إلى مسارّة من ملّا إيراني مشهور، قال فيها: إن قم وأكسفورد هما المدينتان الوحيدتان في العالم اللتان يشعر الإنسان فيهما بالارتياح، وذلك لأن التعليم والدراسة فيهما، هما النشاطان الأساسيان. وفي هاتين المدينتين. ذاتي العراقة التاريخية، كان يحب المحادثات الدولية واللامبالاة بأحكام العالم الخارجي: وتقدم لنا ترجمة حياة هذا الملا، التي تكاد تخلو من أية رومانسية، والتي كتبها جامعي أمريكي، فكرة حيّة جداً عن وضع هذا المكان المخصّص للدراسات الدينية ولمختلف التيارات الفكرية التي تتجابه[٦]. ولقد جاءت امرأة انجليزية جريئة، متنكرة، كرجل، ودخلت مسجد «قم» ومدارسها اللاهوتية في بداية عام ١٩٧٠: أما قصتها حول ذلك، على مافيها من اللاإحترام، فإنها مغرية جداً، وتكشف لنا فيها عن أن الملاّيات الشباب، المشهورين بعصبيتهم لدينهم، وثقوا بها ثقة كبيرة، وتحدّثوا إليها بأحاديث ملأى بالحيوية[٧].

ومن العبث أن نأتي على ذكر الأمكنة الشيعية التي يحجُّ الناس إليها في إيران، وخارج إيران، كمزار الوليّ عبد العظيم في جنوب طهران، أو

---

٦ ـ ر. متحدي ـ "عباءة النبي"، نيويورك، سيمون وشستر ١٩٨٥ ـ لندن ـ شاتو و ويندوس ١٩٨٦ ـ مترجم إلى عدة لغات غير الفرنسية لسوء الحظ.

٧ ـ سارا هوبسون ـ "من خلال فارس المستترة". لندن، جون مروتي ١٩٧٣، حول قم ـ انظر أيضاً فيشر (عالم أتنولوجي أمريكي عاش سنة في قم قبل الثورة). "إيران من الخصومة الدينية إلى الثورة". منشورات كامبريدج، لندن ـ وجامعة هارفارد ١٩٨٠ ـ ج ـ كالمار. قم، الموسوعة الإسلامية. الطبعة الثانية. م بازان قم. مدينة يحج إليها، ومركز إقليمي، المجلة الجغرافية للشرق، ١٣ ـ ١ ـ ٢ (١٩٧٣ ـ ص ٧٧ ـ ١٣٦).

مزار (شاه تشيراك Shah Tsherak) في شيراز، الذي يملكُ خصوصيته المتميّزة. ومنذ الحرب العراقية ـ الإيرانية، بدأ الإيرانيون ينهالون بكثرة على مزار السيدة زينب، أخت الحسين، على مقربة من دمشق، في سورية، حيث أخذوا ينظمون رحلات سياحية بغاية زيارة الست زينب، من أجل أسر ضحايا الحرب. وهناك في هذا المزار نفسه قبر الثوري السابق للثورة «علي شريعتي»: ويومئذ أثارت جنازته في إيران اضطرابات عديدة، ولم تسمح حكومة الشاه بها. وهكذا هيئ له مدفن، قريب من عاصمة الأمويين، وقام الإمام موسى الصدر الذي كان يقيم منذ مدة طويلة في لبنان، بإقامة شعائر الدفن التقليدية. ثم إن قبر الإمام الخميني القريب من طهران، يمضي في طريقه إلى أن يصبح واحداً من أعظم أمكنة الحج، منذ عام ١٩٨٩، فهل سيقضى عليه، كما قضي على مزار رضا شاه، قبل ذلك بعشر سنوات؟ أو سيتحول، لقرون مقبلة طويلة، إلى مكان يتم فيه الشفاء العجيب لكثير من الأمراض؟

في جنة المتألقة:

يَبرزُ لدى الشيعة ميلّ إلى تقديس الموت، والشهادة. وما من شيء يدل أو يوضح ذلك، مثل تقديسهم للشخصيات الماضية الكبيرة، التي أصبحت رموزاً خالدة في تاريخهم فهي تبدو كمرآة لجماعتهم،وتكرّم لأنها لقيت العذاب، أو برهنت على شدّة تمسكها بعقيدتها. لابدّ من رحلة أولية إلى مزاراتهم للإعراب عن احترام هذه الرموز وتقديسها. ذلك أن هذه الزيارة الأولى تدل على أن الإنسان انسلخ عن مشاغله اليومية، وقطع مسافة طويلة لكي يأتي ليشارك في آلامهم، والبكاء معهم، والقيام رمزياً بمعركة ضد قوى الشر.

ولكن كيف تنشأ الحاجة إلى مثل هذا الحج؟ وكيف يصبح أحدُالموتى

صاحبَ فضائل عظيمة، بالنسبة إلى هؤلاء الذين يزورون قبره، ويقرؤون القرآن من أجله؟ وكيف تحدث المعجزات الحقيقية أو المتخيلة؟ إننا هنا تجاه أسئلة أصبح يمكن الجواب عنها، منذ عام ١٩٨٩، حينما مات الإمام الخميني، الإمام الشيعي الكبير، واجتمع له الناس من كل حدب وصوب ليبكوا عليه، بكاءاً هيستيرياً تقريباً وجماعياً أيضاً، ليصبح مباشرة موضع تقديس لامثيل له. إن مزار الإمام الخميني (الذي مات يوم ٣ حزيران ١٩٨٩) قائم على مقربة من مقبرة طهران: إنه جنة المتألقة «بنت النبي» فاطمة الزهراء، الموجودة على مقربة من المدينة القديمة Rey أو Rhages كما جاء في التوراة. حيث يرقد في قبره الولي عبد العظيم، وهو رجل دين كبير عاصر الإمام الحادي عشر والثاني عشر، كما قُبر فيها ملوك القاجار أيضاً.

وهذا المزار الذي شيّد أول الأمر كيفما اتفق، ثم كُبّر وبني بمواد جيدة، ليُضمن له الدوام، قد أحيط بكل ماهو بنية تحتية ليكون مزاراً عظيماً ـ كالفنادق والمصلّى، ومكان وقوف السيارات، ومراكز صحية، وقاعات استراحة وقاعات وعظ، وحدائق فيها ميضآت (أي أمكنة معدة للوضوء)، وخدمات هاتفية، وعروض لأشياء تتصل بحاجات التقوى الدينية... ولما كان الحج إلى مكة محظوراً علىالإيرانيين، منذ عام ١٩٨٧، وكان الحج إلى العتبات المقدسة في العراق (النجف وكربلاء) ممنوعاً منذ مدة أطول أيضاً، فلا بد من الاعتقاد أن مدينتي قم ومشهد، لا ترويان الظمأ إلى القداسة لدى الإيرانيين، الذين يتهافتون على زيارة قبر آية الله الخميني، حتى قبل أن يوضع البلاط على أرضه، وذلك طمعاً في الحصول على وساطته للعفو عن خطيئاتهم، وشفاء أمراضهم. فما أعظم المجد الذي يناله رجلٌ، كانت كلماته الأولى، لدى عودته من منفاه في باريس، عام ١٩٧٩ تنويهاً بفضل الذين عُذبوا أيام الشاه، في نفس المقبرة! إن هذا

الشعب المسحور بفتنة «المقدس» والشهادة، قد مُنح بطلاً يموت بعد امتداد أجله، وهو في ذروة سلطته المعنوية، ويرقد إلى جانب المناضلين الكثر، الذين قتلوا من أجله، وحقاً فإن الخميني ألقى أول خطاب له في هذا المدفن نفسه بعد أن نزل من الطائرة التي نقلته من باريس إلى ظهران. وفي هذا الخطاب، كان يدين نظام الشاه، واعتبره نظام موت لا نظام حياة. لكن التاريخ سيحكم وحده، بعد أن يستعرض أعداد الشهداء، في الحرب الإيرانية العراقية، وعدد المعذّبين، وضحايا الاغتيالات.. وهكذا فإن بهشت الزهراء (فاطمة الزهراء) قد أصبحت محور الإلتقاء في تجمع المواكب الحزينة، لضحايا النظام الجديد. ولم يعد هنالك من يجهل نتائج الثورة والحرب، عندما أو بعدما يلاحظ التوسع الكبير لمدفن الإمام الخميني.. ومع ذلك فإن هذا الإمام دُفن هنا، في بلده هو، محاطاً بجماهير لا حصر لها، مفعمة بالحماسة.

ويُعلن المعارضون عن وجود غش وخداع. لكنهم لم يفهموا. وهم على حق عندما يقولون إن الدولة مارست ضغوطاً قوية، لحمل الجماعات المحلية على دفع ما يجب دفعه، لكي يصبح المدفن مغرياً، ولتزويده بالسجاد الفخم وبالخدمات العديدة. ومع ذلك فإنه لايسعُهم أن ينكروا أن الخميني هو رئيس الدولة الأول لإيران منذ مظفر الدين شاه (١٩٠٧) الذي لم يمت في المنفى، مكروهاً من شعبه. إن هذا النصر هو نصر الشعب نفسه على القوى الخارجية التي كانت تتلاعب بملوك إيران الأخيرين، من أسرتي القاجار والبهلوي.

إن ضخامة وسعة هذه الآبدة التي بدأت منذ سنة ونصف السنة فقط، في سهل صحراوي أجرد، تتجاوز الخيال. فمن بعيد، تلاحظ القبة والمآذن المذهبة، في الضباب المغبرَ الذي يغيّب الطريق الواسعة، التي تصل طهران بقم. أما في الليل، فكل شيء يسبح في الأضواء، بفضل

غابة من المناوير التي لاتعرف الانقطاع اليومي في الشبكة الوطنية. ويقال إن أجهزة التنوير التي وضعت في قمة البناء، ترى من بعدٍ يربو على خمسة وعشرين كم، من مختلف الاتجاهات، وعلى الرغم من بريق الوريقات المذهبة، فإن البناء يبدو أقل رقة، عندما يقترب منه الإنسان، وذلك بسبب الأعمال التي ستحوله إلى مركز ضخم للحج والتعليم الإسلامي، أكبر من مركزي قم ومشهد. أما في الداخل، فإن الإنسان يحزر مباشرة ماسيكون عليه المزار من التألق والإتساع: فهنالك قاعة مربعة تبلغ ساحتها ١٤٤٠٠ متر مربع، وطول كل جدار فيها قريب من ١٢٠ متراً، يحميها سقف لاشك أنه مؤقت، يرتكز على ركائز معدنية، وأعمدة بسيطة، معدنية أيضاً. أما الأرض فإنها ذات مستويين، فيها رواق مرتفع عن الأرض، ومُصَلّى في وسطه مثوى مقدس، يمكن من خلاله أن نرى القبر نفسه. وهي قاعة سطحها مغلّفَ برخام لاشائبة فيه، وُكلت بها مجموعات تعني باستمرار، بنظافتها وتلميع رخامها. وعلى محيط الرواق، وحول السقف الذي قلنا إنه مصنوع من شبكة حديدية الأضلاع، نجد سجاداً فارسياً جديداً، حوّله بعضهم إلى سُرَيرات ينامون عليها، مما يعني أن الإنسان يشعر براحة كبيرة هنا، وأن صوف السجاد كثيف يدفئ من البرد. وحقاً فإن الإنسان يشعر بالراحة في هذا المكان النظيف، والمدَفأ بصورة ممتعة، في صباح هذا اليوم الشتوي، ويقال إنه كذلك أيام الصيف، لأنه مكيّف يُرتاح فيه من شدة الحر. ثم إن توزيع المأكولات المختلفة، مابين التمر، والحلوى، والفواكه، وغير ذلك مما يقدَّم إلى الزوار عقب دخولهم إلى المثوى، وأدعيتهم، والتجوّه بالثاوي في المرقد، كل ذلك يجعل المكان مضيافاً جيداً.

وحقاً فإن غاية الزيارة ليست في أن يُشبعَ الإنسان نهمه، ولا في أن

يرتاح بالجلوس أو النوم فوق السجاد، ولا في الإعجاب بالبناء: بل هي في زيارة الإمام، الذي يتدخل لإنقاذ شعبه من المكاره أو الضيق أو الجوع أو الشقاء. ذلك أن الضيق هنا ـ إذا نحن حكمنا على الأشياء من مظاهرها، أي من خلال الدموع وقطع النقد الكبيرة الملقاة من خلال زجاج المرقد ـ ليس مجرَّد ضيق مادي. وحقاً، فإن بساطة الثياب واللباس والوجوه تكشف لنا أن الأغنياء لايعتمدون على التجوّه بالوليّ في قضاء حاجاتهم، بل يعتمدون وسائل أخرى لإسماع صوتهم. ذلك أن سكان المناطق الأخرى القادمين من أماكن تبعد مئات الكيلومترات، أو أهالي طهران أنفسهم، الذين ينهون أعمالهم بزيارة الإمام، بعد زيارة موتاهم ـ يأتون بذقونهم وشادورهم وأولادهم، ويجدون أنهم فازوا بالسعادة: أما العظمة التي يلقونها في البناء، والتي تُذكّر بما يُرى في أماكن الحج الأخرى، فإنها لاتخيفُهم. إنهم يقتربون من ذلك الوليّ الذي لم يكن يزوره، في حياته، إلا بعض الوجهاء الممتازين، وهم يجلّونه كما يُجلّون أئمة الشيعة أو أحفادهم، ويتوسلون إليهم للحصول على شفاعته (يوم الحساب في الآخرة).

ومثل هذا التبجيل الذي يُحاط به رئيس دولة، مضى إلى رحمة الله، منذ عهد قريب جداً، يمكن أن يُؤخذ على أنه من طقوس «ديانة مدنية» على الصورة التي أجلّ بها السوفيتيون جثة لينين، لمدة طويلة، أو على صورة إجلال الأتراك، لمصطفى كمال، أو إجلال أهالي الصين لجثمان «ماو»، أو يُحمَلَ على محمل الواجب الرسمي الذي يقوم به الإنسان الذي تحمله ظروفه على زيارة العاصمة. لكن الفرق بيّن: إذ ليس الإنسان هنا مقيداً بالسير وراء الآخرين للمرور أمام القبر وتحيته، بل إنه يستطيع الإقامة في المثوى، المدة التي تريحه، ويمضي بعض الساعات في التناجي معه. وهو يعلم ماعليه أن يفعله، إذا حان موعد الصلاة، أو إذا هو وقف

حول الشبكة الحديدية المحاطة بالقبر، كقفص خارجي، ولامسها مرة بعد مرة، ذلك أنه يشعر هنا أن يتصل بهذه الطاقة الروحية، ويأتي ليُمسّ قدسية الميت، للفوز بعفو الله.

إن هؤلاء الناس الطيبين، الآتين للدعاء والتوسل والصلاة على مقربة من مَنصّة القبر، والذين يربطون شرائط على سلاسل بابه لكي ترمز لأمانيهم.. أي هذه الحركات أو الإشارات التي نقوم بها لدى كل زيارة لشيء مقدس - تُذكرنا بأن الخميني لم يكن مجرَّد رئيس دولة. ثم إن موته الذي أحيط بطوفان من الدموع، ليس كموت أي إنسان، لا على التعيين. بل هو موت ولي من أولياء الله. ولن أناقش هنا تصورات الغرب ومفاهيمه في القداسة التي كان يُمثلّها الخميني، خلال حياته، ولا أشير إلى الامتعاض الذي يبديه أكثر الغربيين، لدى الكلام عن أن هذا الشخص يمكن أن يُعَدَّ، مثل الجان داركات، وفرانسوا داسيز أو غيرهم من أمثال تيريز دوليزيو Therese de lisieue. فأنا أعني، بالقداسة هذه القيمة الدينية التي نجدها لدى الناس الذين برهنوا على حماسة دينية استثنائية للدين: وبرهنوا على صوفية لايزعزعها شيء. والقداسة لدى الشيعة تقترن بالشهادة، والمأساة. والموت. والخميني، المنحدر من السلالة النبوية، والذي عرف القمع والنفي والذي حاربهما، بلا أمل، وناضل من أجل قلب نظام وُصف بأنه فوق كل العواصف، والذي مات من دون أن يغير أي شيء في لهجته وكلامه الصلب، للدفاع عن الإسلام، يستحق أن يعتبر كواحدٍ من المؤمنين الأولين الذين عُذبوا أشد العذاب، حرصاً أو محافظة على سلامة التراث النبوي محمد ﷺ. إن هذه الميزة العظيمة الشأن بالنسبة للإنسان (الوليّ)، والتي تهيئ له الدخول في عالم المتميزين وشرفَ التخليد في قبر مشهود، ليصبح مزاراً، يحجّ إليه الناس - تتعاظم أيضاً بتقاليد الشيعة التي تأبى المساواة بين الناس، وتبحث دوماً عن إرشادٍ من الرجال الروحانيين العظام.

والخميني، بعد أن أصبح ولياً من أولياء الله لم يعد مشكلة لأحد، ولكنه يحل المشاكل. ولقد غادر الإطار السياسي، والمكر، والعنف، والكذب، لكي يصبح **«الآخر»**، أي نوعاً من المقربين من الآلهة الذين يتجه إليهم الناس، ليهيئوا لأنفسهم مكاناً مناسباً، في عالم الآخرة. وهكذا جزءاً من الأسرة المقدسة.

الفصل الثاني

أسرة مقدّسة

لكل جماعة تاريخها المقدّس، أي ذخيرة من الأعمال والخرافات التأسيسية، تتيح للوجدان الجمعي أن يحتمي بها ضد النسيان والمعاداة. وقل مثل ذلك عن المسلمين الذين قبلوا، هم أيضاً، جملة من المأثورات، أي السنن التي يستمدُّ منها علماء الدين مايحتاجون إليه عندما يريدون إصدار جملة أحكام معيّنة دقيقة، أو الجري على سنة النبي، بأقرب صورها، أو لنقل عقيدتهم بصورة أكثر حيوية وتشخيصاً. وتتألف هذه المأثورات من سلسلة من النقلة: (مثل: سمعت من فلان، الذي سمع من فلان الآخر، الذي يقول: إن) أو من الأحاديث التي تنقل ماقاله النبي ﷺ أو مافعله أو صورة سلوكه.

أما لدى الشيعة، فإن هذه الموروثات، التي قد تكون مماثلة لما عند السنة منها، تنقل من سلاسل (عنعنات) مختلفة، وتجمع في مجموعات خاصة.

إنها تأتيهم عن طريق الأئمة الذين هم الناقلون أو النقلة المتميزون، لأن هؤلاء الأئمة يملكون الأسرار الخفية، ولأنهم هم أنفسهم من أسرة النبي: والتاريخ المقدس لدى الشيعة هو، أول كل شيء، حياة النبي وجماعته، إلا أنها تستطيل بتاريخ الأئمة، الذي يتيح لهم فهم العقيدة في صورها الظاهرة والخفية، كما يتيح لهم فهم موقفهم السياسي، من حيث هم أقلية، وهو وضعٌ سيحملون عبئه خلال قرون.

عليّ، بين المجد والخيبة:

وأول قضية تراثية يتسلّح بها الشيعة، من غير أن ترفضها السنّة رفضاً كلياً، هي تلك التي تجعل ولاية الخلافة، لعلي، ابن عم النبي وصهره، ولاية شرعية، على جماعة المسلمين.

فبعد أن مضى النبي ﷺ للقاء ربه عام ٦٣٢م، انضمت أكثرية المسلمين إلى أبي بكر، ثم إلى عمر وعثمان، وكانوا يعترفون جميعاً بأنه الخليفة، خليفة رسول الله، في قيادة الجماعة. غير أنه كان هنالك في الواقع فئة من الصحابة لاتؤيد هؤلاء الخلفاء الثلاثة. فلقد سُمّيَ الخليفة الأول (أبو بكر) عندما كان أقرباءُ النبي وآله، مشغولين بموته ومواراته في الثرى. وكان بين هؤلاء ابن عمه علي، فعرف ماحصل، وقبل الأمر الواقع، على مضض، وكان دوره في الخلافة، فيما رأى، سيأتي فيما بعد.

لكن النبي ﷺ قبل موته ببضعة أسابيع، يعود من أول حجّ وآخر حج، في مكة، إلى المدينة، ويقال إنه توقف في غدير خم، وهو واحة على طريق المدينة. وفي لحظة ما، أخذ يد عليّ اليمنى، وسأل الناس من حوله عما إذا كان هو وليّ أمرهم. وبطبيعة الناس كان الإجماع مضموناً، فعلّق النبي على ذلك بقوله: «من كنت مولاه، فعليّ مولاه. اللهمّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه» ويدّعي السنة أن النبي غيّر رأيه بعد ذلك. ولئن كان لأسرته حق التقدم، فإن رجالاً آخرين أكبر عمراً تكون لهم الأولوية.

فمن هو إذن هذا الشاب الذي لايزيد عمره على اثنتين وثلاثين سنة، حتى يطمع بولاية أمر المسلمين بدلاً من هذا الكهل المحترم، أبي بكر الذي يعادل عمره ضعف عمر عليّ؟ إن علياً هو ابن أبي طالب، عم النبي، وكان قد كفل النبي ﷺ بعد موت جده الكفيل الأول له. وعلى ذلك فقد كان أخاً للنبي بالتبني، وكان قريباً جداً منه. ومن المعروف أن علياً نام

في فراش النبي، ليلة هربه إلى المدينة (أيلول، عام ٦٢٢)، حتى لايقتله الكافرون المكيون، ذلك أن هؤلاء لم يكتشفوا مباشرة هجرة النبي وأصحابه إلى المدينة، فضلاً عن أنه من أول من آمن برسالة ابن عمه[1]. وكان عليّ محارباً، وكان أمين سرّ النبي، وسفيره في بعض الأحيان. وأكثر من ذلك أنه كان قد تزوج فاطمة - إحدى بنات النبي من زوجته الأولى السيدة خديجة، وولدت هذه له ولدين، هما الحسن والحسين، اللذين اعتبرا الأحفاد الذكور الوحيدين للنبيﷺ، لعدم وجود ولد له عاش بعده: ومن هذين الحفيدين ورث الإمامة أبناؤهما أي فرع الأسرة «السادة» ولاسيما الأشراف الهاشميين الذين انحدروا من الإمام الحسن، الذين حكموا مكّة، بلا انقطاع منذ القرن العاشر، حتى مجيء السعوديين، عام ١٩٢٤.

وعلى الرغم من أن علياً هو الخليفة المعيّن من قبل النبي فإنه استُبعد عن هذه الخلافة. وانتظر سنين طويلة، باستسلام، لكي يتولى بدوره، فيما بعد خلافة المسلمين. ويعتبر انتظاره اليوم كمثال للفضيلة الشيعية التي هي الصبر. وكان عبثاً، فعلاً، أن تهرق الدماء، استعجالاً لأمر كان الله يريده. ولكن الأعمق من ذلك أن استبعاد الرجل عن الخلافة جعله يتبطن الأمر ويزيد سمو الخلافة التي كان يعتقد أنها حقه.

وهناك قول شيعي قديم ردّد صداه في القرن السابع عشر، لاهوتي إيراني، هو غازي السيد الخمي، مؤدّاه أن رسول الله، خيّر ين أن يكون ملكاً، أو أن يكون نبياً عبداً، أو عبداً نبياً. وهكذا فإن خلافته لايجوز أن تكون خلافة ظاهرة (تحكمها القوانين السياسية) ولاخلافة استبدادية، بل كان يجب أن تكون من طبيعة دينية، أي هذا النوع من الخلافة التي

---

١ - انظر القصة كما رواها رودنسون، "محمد"، باريس، لوسوي ١٩٦١ - ص ٣٢٣ ومابعدها.

لايستحقها إلا من كان روح النبي، كما قال ذلك محمد ﷺ نفسه، عن علي وولديه الحسن والحسين[٢].

والشريعتي، وهو مفكر وعالم اجتماع، مات عام ١٩٧٧ وكان المبادر الأول لتجديد الإسلام، بين الشباب المثقفين الإيرانيين قبل الثورة[٣] عاد فقدّم تأويلاً جديداً لانسحاب عليّ رضي الله عنه وهو يُلح فيه على بطولته وعمق شعوره بالأسبقيات، في فترةٍ عادت المعارضة الصريحة فيها بنتائج مشؤومة على الإسلام:

«إنّ علياً آثر الصمت من أجل وحدة الإسلام، وتحمّل حكومة أولئك الناس. وخلال فترة الصمت التي دامت خمساً وعشرين سنة، كان هذا البطل الذي يقضي بسيفه على الأعداء، يرى أن يسكت ويبقى معطلاً. وكان يرى أن الناس يهاجمون بيته، ويشتمون زوجته، ولكنه كان يبقى ساكتاً، سكوتاً، كان يوجز وصفه بقوله: إنه خلال خمس وعشرين سنة، كان كمن يثار الغبار في عينيه، أو توضع الأشواك في حلقه[٤].

وعلى ذلك فإنه انتظر خمسة وعشرين عاماً: فبعد أبي بكر الذي لم يعش إلا سنتين بعد صهره محمد ﷺ، اختير عمر للخلافة وبدا أن علياً يُعدِل ظاهرياً عن ممارسة أية وظيفة عسكرية أو سياسية. غير أنه عندما انتخب عثمان، صارت معارضته أكثر صراحة.

وأخيراً انتخب عليّ رضي الله عنه. وجاء العهد الذهبي للإسلام، إذا نحن أخذنا برأي الشيعة الذين يرون أن سنوات حكمه الخمس، هي الفترة

---

٢ ـ هنري كوربان: "في الإسلام الإيراني. الجوانب الروحية، والإحسانية"، باريس، غاليمار ١٩٧١ ـ ١ ـ ص ٨٠/ هـ. عناية: "الفكر السياسي الإسلامي الحديث". أوستن (تكساس)، منشورات جامعة تكساس، لندن، بيزنستوك، ماكميلان ١٩٨٢، ص ٢٥ ومابعدها.

٣ ـ حول شريعتي ـ انظر الفصل الذي عنوانه: مصير مرتبط بإيران.

٤ ـ علي شريعتي (الأعمال الكاملة ـ ٢٦) طهران ١٩٨٢ ص ١٤٦.

التي تحققت فيها العدالة السماوية على الأرض. والحق أن المسلمين، السليمي النية، يتخذون من عليّ نموذجاً، كما لو أنه، حتى في القرن العشرين، لايزال أمثل صورة للنظام الإسلامي السياسي. ومع أنه مامن أحدٍ يضع موضع الشك، استقامة علي، وفضيلته، ولاسيما، خلال انتظاره دوره في ممارسة الحكم، فإن الخلافات الكبرى، والانقسامات المذهبية، التي لاتقبل الانعكاس، قد تمت في أيامه.

وكان على «عليّ» أن يواجه تمرّدين: أولهما قامت به عائشة بنت أبي بكر، وهي زوجة النبي ﷺ المفضّلة: إنها كانت تريد الانتقام لمقتل عثمان، معتمدة في ذلك على صاحبي النبي محمد، اللذين كانا يهددان في انفصالهما، بفصل مقاطعات العراق وإيران عن أرض الدولة. وقد انتصر علي وأصحابه عام ٦٥٦، على عائشة التي كان الناس يرونها تركب جملاً (ومن هنا جاء اسم معركة الجمل)[٥] وقد قتل المتمردان، وتصالحت عائشة بعد ذلك، مع علي، الذي أعادها إلى المدينة. ولكن عصياناً آخر كان ينشأ في دمشق، حيث كان واليها معاوية سيد الأمويين الذين كان عثمان ينتسب إليهم - قد استفاد خلال عشرين سنة من ولايته من تجاربه العسكرية ضد الامبراطورية البيزنطية، فتحمّل البداة الذين يدعمون علياً أكبر العناء. وكادت معركة صفين (في العراق) أن تطول، عندما قبل الفريقان التحكيم، على أساس «القبول بحكم القرآن» ذلك التحكيم الذي طلبه أنصار معاوية، عندما وضعوا المصاحف في رؤوس رماحهم. لكن التحكيم، الذي تم عام ٦٥٨ جاء مخالفاً لمصلحة علي. ذلك أن رأيه الذي كان يمنعه من عقاب القتلة هو أن عثمان خالف أحكام الإسلام في ممارسته لسلطاته. وهذه النظرية، هي التي لم تُقبل. أما معاوية

---

٥ - انظر الترجمة الفرنسية بقلم روحاني، لنص الشيخ مفيد، انتصار البصرة، أو معركة الجمل ١٩٧٤.

فقد استفاد من المشاكل التي كان يعانيها علي من الخوارج، وثبتّ أركان حكمه في دمشق، واحتل مصر(*).

وكان على «عليّ» أن يواجه فيما بعد إنشقاقاً آخر، قامت به فئة من أنصاره. ذلك أن هؤلاء رأوا أن «الحكم لله وحده» وليس للبشر حق الفصل في قضيةٍ فيها مثل هذه الخطورة، أي في هذا الاختلاف بين علي والأمويين، حول الخلافة، وينشأ عن ذلك أن التحكيم يصبح غير مشروع. وهؤلاء الخوارج، الذين خرجوا من مدينة الكوفة إنما سمّوا بهذا الاسم من الطرف الآخر، أما هم فيسمّون أنفسهم جماعة من يضحي بحياته، لنصرة الله. وقد قضى عليٌّ على فتنتهم في معركة النهروان التي كانت شبيهة بالمذبحة.. وفيما يروى، أن عشرة خوارج نجوا من المذبحة، مضوا يدافعون عن رأيهم، مستفيدين من وضعهم كمضطهدين. وقد تطرّفوا إلى أبعد مدى في الدفاع عن مبادئ المساواة، وأعلنوا أن علياً عدو من أعداء الله، وأخذوا يزرعون الخوف بين الناس، بقتلٍ من نوع إرهابي، لمن يسمونهم أعداء الله. أما اليوم فإن أواخر الخارجين هم «عباديون» يعيشون في سلطنة عمان، أو على صورة جماعات محدودة في بعض نواحي أفريقيا الشمالية.

ولقد اغتيل عليٌّ عام ٦٦١، بالسيف، على يد أحد الخوارج، المدعو عبد الرحمن بن ملجم، أمام باب مسجد الكوفة. أما قبره في النجف (العراق) فهو أحد أماكن الحج (أو الزيارة) بالنسبة للشيعة، حيث يقوم منذ القرون الوسطى، مركز هام للدراسات اللاهوتية. وكثيراً مايقدَّم موته، من قبل الشيعة، كنموذج للشهادة المقبولة من صاحبها بحرية. ولهذا، ومن أجل أن يصل إلى هذا المقام العالي، فإن علياً رضي الله عنه قال، عندما كان سيف ابن ملجم يشق رأسه: «أقسم بربة الكعبة أنّي نجوت وانتصرت!» ونحن نقرأ مثل هذا الكلام في كتاب مدرسي ديني معروف

(*) نترجم هنا ما ورد في كتاب المؤلف. أما الحقيقة فهي أكثر تعقيداً مما يقول هنا «المترجم».

في الجمهورية الإسلامية الإيرانية: والغاية هنا هي تشجيع الشباب على احتذاء نموذج الإمام الأول، وعلى المضي إلى الشهادة، خلال الحرب مع العراق.

إن إخفاق خلافة علي، الذي لم يحسن استبقاء الإنسجام بين جماعته، هو إحدى المفارقات الغريبة في تاريخ الإسلام: أولا يرى الشيعة أنها نموذج متميز لصورة الحكم الإسلامي؟ لاشك أن أقوال علي، ومواعظه، ورسائله التي جمعت بعد ثلاث مئة عام من استشهاده في كتاب هو «نهج البلاغة» تشهد على خلق عظيم. أما الأسلوب، كما يراه بعض الكتاب العرب، فإنه، فيما اشتمل عليه من نصائح كريمة، ذات فضيلة نادرة، يبدو كجوهرة من جواهر الأدب العربي. غير أن ما يثيره هذا الكتاب من إعجاب لدى الشيعة والسنة على السواء، لايحول دون ملاحظة سطحيته الفلسفية. وفي الأصل، فإن سلامة نسبته إلى عليّ، تظل موضع شك (وهنالك مصادر قديمة، واغريقية، وفارسية تشمُّ رائحتها منه)[٦].

وهنالك مقطع شهير في الكتاب، هو فيما يقال ـ رسالة وُجِّهت من علي إلى مالك الأشتر، يوليه فيها على مصر. وتجعل الشيعة من هذا الكتاب نموذجاً لدستور إسلامي، يشير بصورة مبكرة إلى الديموقراطية الحديثة[٧].

فإذا نظرنا إلى عامة المسلمين، وجدنا أن علياً هو النموذج الأمثل للحاكم الواعي والملهم: وفي الأصل فإنه كان يقوم بما يشبه وظيفة الوزير في حكومة النبي: وكان قوياً كأسد، ومسلحاً بسيفه «ذو الفقار» الذي

---

٦ ـ انظر، بصورة خاصة. ووفوشيكور، مورالبا، باريس ADPF ـ ١٩٨٦، ص ١١٨ ومابعدها.
هـ غوبيل، "السياسة الشيعية المدنية وفكرة الدولة"، أوبلادين، ليسك + بودريش ١٩٨٤، ص ٤٢ ومابعدها.

٧ ـ انظر: علي بن أبي طالب، "نهج البلاغة"، قمة الفصاحة، إيلم هورست، نيويورك. طريقة ترتيل القرآن. ١٩٨٤ ـ ص ٥٣٤ ومابعدها، غوبيل، سياسة الشريعة الحديثة.

كان له حَدَّان. ولكنه تحوّل بحكم الإيديولوجيا المناضلة إلى شهيد في سبيل العدالة. وحقاً فإنه كان في وسعه أن يثور على تعيين الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وعلى العزل الكامل الذي وضعه فيه عثمان. وكان في وسعه أن يحتال على معاوية، كمقدمة لإضعافه: أي موالاته أولاً، للهجوم عليه، فيما بعد، بصورة المفاجأة، وكان في وسعه أن يتجاوز بالحيلة، ماعُلّق في رؤوس الرماح، من وريقات القرآن، في معركة صفين، واستخدام تفوقه العسكري فيها حتى النهاية، ولكنه، كما يرى شريعتي قال: «كلّا» لكل محاولة إغراء باستخدام العنف:

«إنه شق طريقاً، وأنشأ نموذجاً خالداً، للإنسانية، وقد أظهر دوماً لكل إنسان، أنه إنسان نموذجي (...). وهكذا فقد أصبح إماماً، ولولا ذلك، لما كان أمامه إلا أن يكون حاكماً قد أخفق، مطرّحاً من الجميع. ولعله كان سينقرض هو وأبناء أسرته. ذلك أن الإمام، هو ذاك الذي يقف في الأمام، لكي يبيّن كيف تكون إدارة الناس، في كل زمان. ولهذا فإنه أبى أن يكون في مستوى القوة المنتصرة، التي ستنطفئ عند الموت، وفضّل عليها دور الإمام، الذي ساقه إلى الإنزواء، بعد رفضه أي وقوع في الشبهات. إلا أنه - بدلاً من ذلك - أطال حياته إلى مابعد الموت. وهكذا نرى نحن أنه كل يوم، يزداد حياة، وأننا بحاجة إليه دوماً، وأن القلوب التي تهتز للإنسانية، والحرية، والعدالة، والنقاء (....) تتجه أكثر فأكثر إليه، وإلى إمامته[8]».

إن كاتب هذا التمجيد السابق للثورة، هو رجل ثقافة. لكنه يجد ويبرّر ميلاً عميقاً للتدين الشيعي. وعليّ، في وجدان الإماميين، معبأ بقوى تجعل منه صنواً للنبي (أما بعض الفرق، كالمؤمنين بالحقيقة في كردستان، وفي تركيا، فسيقولون أن مقام عليّ أعلى من مقام

---

٨ - علي شريعتي، طهران. نيلوفار. ١٣٦١ - ١٩٨٢ الأعمال الكاملة - ٢٦، ص ١٠٨ - ١٠٩.

النبي). ويلاحظ أن العبادة الشعبية، مترعة بالتوسل بعلي، كوسيط أقرب إلى المؤمنين البسطاء، من محمد، أو كوسيط حقيقي بين الحياة الدنيا وبين السماء. ويقال إن علياً قد شارك في أسمى التجارب الصوفية، ولكنه كإنسان فان، تحمل آلاماً ظالمة.

وعندما سأل أحد الأجانب شاباً ريفياً، عن معتقداته[٩]، أجابه: «إنه عندما عرج النبي إلى السماء، أراد علي مرافقته، ولكن محمداً أبى. وعرج النبي، ولكنه في معراجه ذاك، أوقفه أسدٌ، طلب منه خاتمه، لكي يدعه يتابع معراجه. وعندما سكن روعه، قريباً من عرش الإله، كان هنالك آخر لايرى هو منه إلا اليد، يرافقه في رحلته، وراء حجاب، وعندما كان النبي يأكل نصف تفاحة، كانت اليد تمسك بالنصف الآخر. وفي اليوم التالي، سأل علي النبي ﷺ. كيف تمت الرحلة، فحكى له محمد ماجرى، وأراه نصف التفاحة السماوية. وعندئذ أخرج له عليّ القديس النصف الآخر من جيبه، ورأى محمد أنها حقاً نصف التفاحة التي كانت معه (....). ثم إن علياً ردّ له الخاتم الذي أخذه منه الأسد (....) - عندئذ قال النبي: أنا لاأظن أن علياً إله، ولكني لاأظن أنه مفصول عن الإله».

وهذه الخرافة المذهّبة عن علي، مازالت تُعلّم في الكتب للطلاب في كتبهم المدرسية التي تمتلئ بقصص وعجائب وغرائب، تجعل الأطفال يحلمون. وهكذا فإن علياً، أثناء خلافته، كان يشتري قميصين ويهب خادمه أجملهما، لكي يكون المثل. ونقرأ، في مكان آخر، أن علياً، وهو في قمة سلطته، يكتشف لدى أحد الباعة المسيحيين قميصاً من الزرد كان قد سرق منه. فقدمت الشكوى، وذهب الخليفة، أمير المؤمنين هو وخصمه إلى القاضي. ونهض هذا الأخير احتراماً للخليفة، ولم ينهض لخصمه،

---

٩ - لوفلر. "الإسلام عملياً، المعتقدات الدينية في قرية إيرانية"، الباني، نيويورك، منشورات سنّي ١٩٨٨، ص ٥٢.

فأنّبه بصراحة على أنه عامل الشاكين بصورة تتناسب مع قدرهما، لا بالسوية. ولكن علياً، آخر الأمر، لم يستطع تقديم الشاهدين الضروريين. وانطلق المسيحي بيضاعته.. وطلب أن يصبح مسلماً.

ولايزيد هذا التمجيد الشعبي إلا تعظيماً للتقليد الجاري، الذي يرفع الإمام الأول إلى مرتبة شبه إلهية. ويبدو علي، في ترجمة حياة الأولياء، الشائعة، منذ أقدم الأزمنة، في الضوء المحمدي، كما لو أنه وُلِدَ في الكعبة، في مكة[١٠]. وهناك نصوص غنوصية لاشك أنها مزوّرة. ومع ذلك فإنها تُقبل وتشرح بيد رجال نيوصوفيين كبار (والنيوصوفية نظرية إشراقية موضوعها الاتحاد بالرب) تجعل الإمام الأول يقول: إنه الرجل الكامل، الإنسان السماوي، كما تشهد على ذلك خطبة البيان، التي قد نجدها ضمن نهج البلاغة:

«إني علي، إشارة الإله القادر على كل شيء، إنني الأول والآخر. وأنا الظاهر والباطن. أنا وجه الله. أنا يد الله، أنا ضلع الله. أنا الذي يسمى في الانجيل ELIE. أنا الذي يملك سر نبي الله..»[١١].

الطالبيون:

ترى هل كان هناك جماعة شيعية منظمة حول أحفاد النبي، ربما كانوا يريدون الخلافة؟ كي نفهم بصورة أفضل معتقدات الشيعة المعتنقة اليوم، ربما كان من الواجب أن نذكّر بالوقائع التاريخية والصورة التي حُوِّلت بها هذه الوقائع، في التراث الشائع.

فخلافاً للاعتقاد الشيعي الشائع، ظهرت الحركة السياسية، الدينية التي نعرفها في أيامنا هذه تحت اسم الشيعة الإمامية، في نهاية القرن التاسع،

---

١٠ ـ مجموعات الزند غاني والتساهارداه ـ المعصوم، الأربعة عشر الأنقياء. مكتب القرآن، طهران. ١٩٦١ ـ ص ٣٦٢.

١١ ـ انظر هنري كوربان. في كتابه. "في إيران الإسلامية"، الجزء ١، ص ٩٦.

بعد موت الإمام الثاني عشر، عام ٨٧٤ لا بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة. ويرى أحد المعنيين البريطانيين بالدراسات الإسلامية أن نسمّي أنصار الأسرة النبوية قبل عام ٨٧٤، باسم النموذج الأول للشيعة، وحقاً فإنهم مستاؤون من بني أمية، ولكنهم لم يثبتوا بدقة، تعلقهم بأسرة الأئمة. وكانوا لايزالون يترددون بين أحفاد علي (أو لنقل الطالبيين)، وبين أحفاد الحسين[١٢]. وبعضهم يخلص الولاء لواحد منهم هو محمد بن الحنفية، التي تزوجها علي بعد موت فاطمة. وبعدئذ نجد من يوالي بعض الطامحين الأكثر شغباً من الحسن والحسين. ويبرزُ عرضُ الوقائع على هذه الصورة، ذلك الفرق الكيفي بين شيعة من المستائين الذين يحاولون البحث مجرَّد المحاولة، عن مرشح مناسب للخلافة، لكي يدافعوا عن قضيتهم، وبين شيعة أوسع تأملاً، ولا يهمها أمر الاستيلاء على السلطة.

ثم إن مبدأ الوراثة الملكية، أو وراثة السلطة، الذي لاينشأ لا عن محمد، ولاعن القرآن، كان موجوداً، في الأصل، في جنوب الجزيرة العربية. ولهذا كان من العبث أن نبحث هنا عن أي تأثر بتقاليد امبراطورية إيرانية. والمهم هو الاحترام الذي يحيط بأسرة النبي ﷺ، أي الأسرة الهاشمية هنا. هذه الأسرة التي كان يأمل العرب التقليديون أن يجدوا فيها مايشبه المزايا العظيمة التي عرفت عن النبي نفسه. وحقاً فإن التقاليد الإيرانية استطاعت التدخل والتأثير هنا، ولكن، وبالدرجة الأولى، عن طريق التحالف بين السلطة الزمنية (المطالب بها أكثر مما هي متحققة)، وبين جاذبية القداسة، لدى ملك ذي حق إلهي في الحكم، شبيه بالأمجاد التي كانت تحيط بالملوك نصف الخرافيين أو الأسطوريين، للأسرتين البارثية والساسانية.. ولقد عزا رجال الشيعة إلى الإمام، فيما بعد سمة الكمال الإلهي أو المتجاوز للحدود البشرية، أو سمة روحية انتقلت كسرّ يأتي

١٢ ـ انظر: ف. م. وات "العهد التكويني للفكر الإسلامي". إيدمبورغ، منشورات الجامعة.

الابن من أبيه. لكن إخفاق الشيعة عسكرياً، أدّى إلى التأكيد على العنصر أو البعد المقدّس، أي إلى الاعتقاد بسرّ الإمامية، أي إلى زيادة الاحترام لسلطة الإمام، الدينية (الصوفية)، وإلى الاعتراف الضمني بسلطة أخرى زمنية، قائمة بالفعل، وحاكة في الجماعة؛ وأخيراً فإن الأمل بالعودة الأخروية للإمام كان يشتد أكثر فأكثر لدى الشيعة بمقدار ماكان يزداد الأذى الذي يلحق بهم. باستمرار، ويجعل الحياة صعبة عليهم في عالم الدنيا.

وعلى الرغم من أن الأنصار الأوائل لسيدنا عليّ (بالمعنى الحرفي لكلمة الشيعي التي تختصر كلمة شيعة علي) كانوا عرباً، فإن كثيراً من المناضلين كانوا أنصاراً غير عرب (من الموالي) الذين كانوا يعيشون في المدن الوسطى للامبراطورية (أو المدن المركزية) كالمدينة والكوفة، خاصة. وكانوا ينتظرون بفارغ الصبر تطبيق القواعد الاسلامية في المساواة. وهؤلاء الموالي الذين كانوا إما مساجين سابقاً، أو قل سجناء حرب، حُرّروا، أو أجانب اعتنقوا الدين الإسلامي ووضعوا أنفسهم تحت حماية أحد الوجهاء العرب (أي كانوا من مواليه)، كثيراً ماكانوا يفرّون من إيران، ولكن من سورية ومصر أيضاً[١٣]. وكانت أو كان التشيّع يُمثّل، بالنسبة إليهم، نوعاً من المطالبة بالعدالة، في مواجهة ظلم الأمويين أو فسادهم، وفي منتصف القرن الثامن، وقبل اندماجهم بالجماعة الإسلامية، أمكن تعبئتهم في الحركة العباسية التي كانت تهدف إلى إعادة السلطة إلى أسرة النبي أو إلى فرع شرعي من أسرة النبي، أي الهاشميين، ونقل العاصمة السياسية من دمشق إلى مابين النهرين، حيث أنشئت بغداد. وكان النفوذ الإيراني فيها أمراً حاسماً.

---

١٣ ـ انظر كوهين في كتابه: "الإسلام منذ البدايات حتى الإمبراطورية العثمانية" ـ باريس ـ منشورات بوردا ١٩٧٠ ـ ص ٣٨.

ويمثل أبو ذر الغفاري الذي أعلي من شأن كلامه، بحكم ماشاع من حديث ثوري جديد حول صورة البطل النموذجي السابق للشيعة. ويحدثنا التراث عن أن هذا الزاهد كان يتنبأ، نبوءة سابقة، عن الوحدانية الإلهية، من قبل أن يتأثر بالوحي القرآني، الذي انقاد له بين أول من انقادوا. ولما كان يطالب بتوزيع الأراضي، فقد نُفي إلى سوريا في زمن الخليفة عثمان «ثم أرسل إلى الجزيرة العربية، أي نفي، بأمر معاوية؛ ومات فيها، معزولاً عن كل شيء، عام ٦٥٢. وتصفه الأسطورة التي أحاطت بحياته، بالرقة من جهة، والإصرار على المبادئ بعناد، مثل عيسى (عليه السلام). لكن الصورة التي يقدمها عنه الإسلاميون اليوم، بمن فيهم الإخوان المسلمون السنّيون، هي صورة مناضل إشتراكي، سابق لأوانه.. يشنع على الملاكين والمالكين فسادهم، ويؤيد توزيع الثروات[١٤].

وحتى إذا كان هذا التأويل الحديث، مقسوراً قسراً بعض الشيء، فإنه قد انتشر بين أتباع الإيديولوجيا الجديدة. فعلي شريعتي، على سبيل المثال، كرّس له محاضرات كثيرة، طبعت بعد ذلك، في مجلّد خاص، واعتُبر أحد السباقين في التبشير بالثورة الإسلامية. ويرى شريعتي أن أبا ذر بطلٌ يناضل ضد التفاوت واللامساواة والتمييز الاجتماعي، وكانت حياته كلها، أو اعتبرت، كشهادة على ميوله الثورية[١٥].

١٤ - انظر كتاب رودنسون: "الإسلام والرأسمالية" - باريس - سوي ١٩٦٦ - ص ٤١ - وكذلك كتابه "عن الماركسية والعالم الإسلامي"، الصادر عن الدار نفسها، عام ١٩٧٢، ص ١٧١ - أما مايتعلق بالمصادر، فانظر غولدزهير، "العقيدة والشريعة في الإسلام". باريس، دار غونتز ١٩٧٣ - ص ١١٥، وانظر آلفار: "العدالة الاجتماعية في الإيديولوجيات، والتشريع في الثورة الإسلامية في إيران"، في: ل. أو ميكالاك. و ج. ف. سالاكوز. منشورات. التشريع الاجتماعي في الشرق الأوسط المعاصر. بيركلي. جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٦ - ص ٢٨.

١٥ - علي شريعتي، أبو ذر، طهران، حسينية ابرشهاد ١٣٥٧/ ١٩٨٧ (الأعمال الكاملة ٣) ص. ٢٢١. إن القسم الأكبر من النص هو ترجمة شريعتي لكتاب باللغة العربية لعبد الحميد جودة السهار.

«ولهذا استغنى عن الرفاهية المادية الضرورية، من أجل التقوى الثورية، أي الزهد الإسلامي، وليس تسامي علي، ذلك التسامي الصوفي المعروف عن عيسى أو عن بوذا! أي من أجل جعل الناس يحصلون على الرخاء المادي والمساواة الاقتصادية. ذلك أن من يناضل ضد جوع الآخرين، ينبغي له أن يقبل الجوع لنفسه، وذلك الذي يدع الحرية أو يستغني عنها، هو وحده الذي يستطيع هبتها للمجتمع. وهكذا كانت هذه الديانة، الثورة: الله والخبز معاً، وليست ديانة الضعف والرهبنة، وصور الحرمان، ومعارضة الطبيعة، بانتظار عالم آخر، بل إنها الديانة التي تؤله الإنسان في الطبيعة، وتجعله خليفة الله في العالم المادي».

وعلى الرغم من أن شريعتي يشدُّ أبا ذر باتجاه اشتراكيةٍ أعلى من اشتراكية برودون Proudhon، فإنه لاينسى البعد الصوفي لهذه الشخصية. لاشك إذن أن محيط الشيعة البدائي أو الأصلي يدرك هنا، بصورة بَعدية، كما لو أنه وسط يماري ويجادل ويحتج، ولكنه كذلك يعتبر نفسه كالأمين على أسرار الوحي المحمدي. وهناك شخصيتان تأتيان إلينا لإيضاح هذا الميل القداسي Mystique (أي المعنيّ بالأشخاص المقدسين)، إلى جانب سيدنا علي: أولهما: فاطمة زوجته، وسليمان الفارسي التقي. وتشهد دراسات شريعتي على أهمية هذين الشخصين في المعبد الشيعي الحديث.

إن فاطمة التي ولدت قبل بعثة النبي بقليل، هي التي أعطت النبي الأحفاد الوحيدين الذكور الذين عاشوا بعده، ويشبه هذا التقديس الذي يُمنح لفاطمة، ذلك التقديس الذي يمنحه المسيحيون للعذراء مريم. وهي أيضاً المرأة النقية، على الرغم من كونها أماً. وأم سلسلة المنقذين الأئمة.

ويقال إنها أوحي إليها، أن آخر أحفادها، أي الإمام الثاني عشر، سيُسمّى محمداً، كأبيها، وهكذا لقّبت: أم أبيها. ومريم هي أيضاً «بنت أبيها» أم عيسى، الأب الرب، ويسمونها أيضاً باسم فاطمة الزهراء.

وفاطمة الزهراء هي الشخصية الرئيسية في النواة المؤسسة للأسرة المقدسة التي تتألف من خمسة أشخاص هم: فاطمة، ومحمد أبوها، وعلي زوجها، وابناها الحسن والحسين، أي الأسرة المقدّسة للإسلام، الذين جمعهم النبي يوم مباهلته للمسيحيين، مسيحيي نجران (وكان ذلك تأكيداً على الدين الإسلامي، كديانة تكونت تجاه، أو في مقابل الديانة الإبراهيمية)[١٦]. وكان محمد قد أعطى ابنته كزوجة وحيدة لأخيه بالتبني وابن عمه علي. ورفع من أجلها وحدها التحريم المضروب على زيارة القبور بصورة استثنائية من أجل الدعاء، مما كان يجعل من وضع فاطمة وضعاً خاصاً بها. وهذا مايفسر الأهمية الخاصة ـ المستنكرة لزيارة القبور ـ في صورة العبادة الشيعية. وقد توفيت فاطمة بعد خمسة وسبعين يوماً من موت أبيها إثر ولادتها طفلاً، مات بعد الولادة، وسُمِّي محسناً.

ولقد قدّم المستشرقان لامنس وماسينيون تأويلات متباينة، حول شخصية فاطمة[١٧]. أما الأول فإنه يستعيد الصورة السيئة التي تركتها الأم، أم الأئمة كما كان يرددها الأمويون، أي صورة امرأة سيئة التصرف، عنيدة، ذات صحة شاكية دوماً، وبدون إغراء. أما بالنسبة للثاني (المتصوف بعض الشيء) فإنه يستعيد الصورة الشيعية لفاطمة. ففاطمة هي التي تستقبل من حرَّرهم والدها، وهي التي تستقبل

١٦ ـ ل. ماسينيون. "مباهلة المدينة، وعبادة العذراء فاطمة". في منشورات ي. مبارك. أوبيرا مينورا، ١، باريس المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٩ ـ ص ٥٥٠ ـ ٥٧٢.

١٧ ـ هـ. لامنس. "فاطمة، وبنات محمد". روما ١٩١٢. وفيما يتعلق بماسينيون، انظر المقالات المذكورة في الهامش السابق.

الأجانب - مريم القبطية وسلمان الفارسي - والتي سيكون أولادها وأحفادها، دوماً، أبطال المساواة بين المؤمنين العرب، واللاعرب، وهي أيضاً التي تقف ضد أبي بكر وابنته عائشة، والشافعة للموتى، التي تظل دعواتها مستمرة - باعتبارها مستثناة من النجاسة الدورية التي تبعد النساء عن الصلاة. ولكننا لانتوقف على مايسميه ماسينيون (بالعبادة المفرطة Hyperdulie)، ونقدم مرة أخرى تأويلاً مناضلاً حديثاً هو تأويل شريعتي، الذي يعترف هو نفسه بأنه مدين للمستشرق الفرنسي في طبع محاضراته المتصلة بسيدة الشيعة.

ويعلق علي شريعتي على ذلك، فيبدأ بنقد الدور المعطى للمرأة، في المجتمع الإسلامي التقليدي، والمثل الأعلى المزيّف للمرأة المتحررة السطحية، ذلك المثل الذي يأخذ به البورجوازيون الإيران المتمغربون، ضد النموذج القديم: أما فاطمة فإنها هنا تقدم النموذج الحق. ويصفها شريعتي، معلياً من شأنها، كبنت تواسي أباها، وزوجة كاملة في أسرة لاتنقصها المتاعب المادية، وأم مكلفة بتربية الزعيمين المقبلين للجماعة. ولكن ليس هنا من نموذج مسبق الصنع، على مايقول هذا الكاتب: فعندما كانت فاطمة تطلب منه عوناً مادياً، كان أبوها يقوم بتعليمها أو تحفيظها أدعية تكريمية... وهذا جواب مستغرب، سيعلمها أن تصبح هي نفسَها. وقد استمد شريعتي منها عنواناً لمحاضرته: فاطمة أصبحت فاطمة، أو هي فاطمة[١٨]. وليس عبثاً أن يكتشف المرء حقيقته، إذا نحن فهمنا من هنا، أن هذا، يعني النضال من أجل اللا اعتماد على الآخرين، أو التغلب، سحرياً، على المواقف المعادية، على نحو ماتدعو إليه الديانة التقليدية التي

١٨ - علي شريعتي. فاطمة ١٣٦٠/ ١٩٨١ (الأعمال الكاملة ٢١) ص ١٤١، ١٤٥. انظر أيضاً: م. ك. هيرمانسن، "فاطمة في دورها النموذجي، في أعمال علي شريعتي". في منشورات ج. نشأت: "المرأة والثورة في إيران"، بولدر (كولورادو). ويستفيد بريس ١٩٨٣ ص ٨٧ ومابعدها.

ينتقدها شريعتي، بل، على العكس، يجب الاعتماد على القوى الذاتية: وعندما ينجز الإنسان روحياً اكتشاف هويته، فإن الأمر سيصبح إذن شيئاً آخر، غير السلام اللامستحق، بل هو يعني مافي هذا السلام من كرامة، والاستعداد المطلوب من أجل الحصول عليه.

سلمان:

وآخر شخصية كبيرة، تأتينا من الجيل الأول للشيعة الصوفية، هي شخصية أحد الإيرانيين الذي صار مسلماً بعد بحث طويل من النوع الصوفي، والذي كان، قبل أن يصبح مولى لفاطمة، وصياً عليها بصورة ما، وهنا يصبح الأمر أكثر من قضية فاطمة، إذ أننا ندخل في الأسطورة الدينية، ولكنها أسطورة خصبة. ولما كان هذا الرجل فارسياً، مولوداً في فارس، فإنه يغلب على الظن أن ديانته الأصلية، كانت الزرداشتية. وكان اسمه روزبك أي مايقابل (Felix) باللغة الفرنسية.

وعندما أصبح سلمان مسيحياً، نراه يستطيب حياة التشقف (ويمتنع عن الخمرة)، ويرحل إلى فلسطين وسورية، حيث أصبح عبداً يسمع من أحد الرهبان، أن نبياً جديداً قد ظهر. وعندما وصل إلى المدينة، نراه يُقرُّ بأن محمداً رسول الله، فيحرّره من العبودية. وعندما اعتنق الإسلام، عاش، وثيق الصلة بالنبي. على الرغم من أنه غير عربي. ويسمع منه كلمات مدهشة «سلمان منا آل البيت».. «فليكن لكم مثل لقمان الحكيم» وهو يعرف العلم الأول والثاني، وتتشوق الجنة إليه خمس مرات في اليوم».ويقال: إن سلمان كان مناصراً صريحاً لخلافة علي، وهذا ماعبرّ عنه بكلمتين، تذكران بالفارسية. فإذا شئنا ترجمتها بالاستناد إلى الترجمات القديمة، قلنا: (لقد أحسنتم بانتخاب رئيس. ولكنكم لم تحسنوا بالابتعاد عن المصدر الشرعي للسلطة)، وإذا نحن اعتمدنا ترجمة أخرى، أدعى إلى

الجدل، للإماميين قلنا: «لقد اتبعتم مثال الاسرائيليين، الباطل (أي أنكم ثرتم كما ثار الإسرائيليون ضد هارون)، وابتعدتم عن السلطة المثالية، لنبيكم، بإبعادها عن الأسرة[19].

ومهما تكن الترجمة المختارة، فإن سلمان يعتبر واحداً من أوائل أنصار علي، وأشدهم حماسة.. وقد مات في المدائن، من أعمال العراق الحالي، مابين عامي ٦٤١ و ٦٤٩. ولقد عرف مصيراً، بعد الموت، غنياً جداً، وأحيط بأكبر الاحترام، من حيث أنه الجد الروحي للنقابات المهنية، والأنظمة الصوفية. أما بالنسبة إلى الشيعة، فإنه بصورة خاصة، مطلع على الأسرار، وواحد من أصدقاء النبي، الذين انحازوا إلى علي، وهو يؤكد بالإضافة إلى ذلك، الصفة الشمولية للإسلام: إن سلمان مثال المهاجر، من الدرجة الأولى، والأول من غير العرب في الاعتراف بالنبوّة المحمدية. وبهذا المعنى، يتنبأ بكلمة الإمام السادس، «إن الإسلام قد بدأ غريباً، وسيعود غريباً، كما بدأ. وإنهم لسعداء أولئك الذين يغتربون عن أمة محمد».

معركة كربلاء:

كان لعلي ابنان من فاطمة، التي كانت زوجته الأولى، والوحيدة، والتي لم تعرف الضرّ، وهما الحسن والحسين. وكلاهما دُلّل من قبل جدهما. ولكن هذا الجدّ سرعان مامضى إلى رحمة الله، وكان الحسن، يلقب بلقب «المجتبى» وكانت حياته هادئة؛ وعندما اغتيل أبوه، بعد أن عاد إلى الحرب، في الظاهر، آثر أن يعقد اتفاقاً مع الأمويين، وانسحب إلى المدينة، ومعه مال كثير، ويرى الشيعة أن معاوية قد قدَّم هو أيضاً، بعض التنازلات، بقبوله، بصورة خاصة، أن يُعين مجلس يكون له أن يُعيِّن

---

١٩ ـ ل. ماسينيون. "سلمان بال والبدايات الروحية للإسلام الإيراني". أويرامينور. الجزء ١ ـ ص ٤٤٣ ـ ٤٨٢.

الخليفة الذي يخلفه. وكان للإمام الحسن زوجات كثيرات، تبلغ عددهن التسعين، كما يقال، وعدة مئات من الإماء؛ ولهذا لقب بالمطلّق. ومات عام ٦٧، مسموماً على يد إحدى نسائه، بالتواطؤ مع الأمويين، على ماصار يقول الشيعة فيما بعد. وتعزى إليه أيضاً عدة معجزات، في رأي هؤلاء.

ويرى رجال السنة أن عقد الحسن مع معاوية، يقضي على مطامح الأئمة اللاحقين. وهو يقدّم مثلاً مشهوداً على عدم مقاومة الاستبداد، حرصاً على حماية المصالح العامة للجماعة. وعندما قامت الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، واتُّهِمَ آيةُ الله شريعة مداري، بأنه كان يسالم النظام الامبراطوري، دافع هذا عن نفسه بالاعتماد على حق الإختلاف، محتجاً ضدّ جماعة الثورة، بما فعله الإمام الحسن، ويقول حرفياً: إن الثوريين يستندون إلى ماكان يفعله تشي غيفارا وآخرون من العسكريين الماركسيين في العالم الثالث. ويضيف: أما أنا فقد اتبعت مثل الإمام الثاني. فمعيار العمل السياسي لاينبغي له أن يكون الماركسية أو الإشتراكية، بل الإسلام[٢٠].

لكن موت الحسن، المزاح عن السلطة، بعد ثمان وثلاثين سنة من موت جدّه النبي ﷺ، مع ماسبقه من إخفاق عسكري وسياسي في أيام علي رضي الله عنه، لم يدع مجالاً لتوقع مستقبل لامع لأحفاد فاطمة. غير أن الهزيمة المذهلة والمخجلة التي لقيها الحسن، مالبثت أن انقلبت بسرعة إلى نصر غريب لأخيه الحسين، أمير الشهداء.

وكانت الكوفة، وهي مدينة زالت من الوجود اليوم (أو ضعف شأنها جداً) معسكراً للجيوش العربية التي فتحت إيران.. وتقع هذه المدينة على

---

٢٠ ـ ريشار. "السيد كاظم شريعة مداري". ١٩٠٤ ـ ١٩٨٦ أونيفر ساليس. باريس (موسوعة أوبنفر ساليس) ١٩٨٧ ص ٦٠٨ ـ ٦٠٩.

الفرات، أي على الطريق بين دمشق والمدينة، غير بعيدة عن المدائن، العاصمة القديمة للساسانيين. وظلت مدينة أساسية أو مركزية بالنسبة للامبراطورية الإسلامية الفتية، على مقربة من الجزيرة العربية من جهة، ومن إيران من الجهة الأخرى.. من غير أن تكون جزءاً من هذه ولا من تلك. وكان علي رضي الله عنه قد جعلها عاصمة له فترة ما، متمتعاً هناك بشعبية قوية انتقلت إلى أحفاده من بعده[٢١].

أما الوضع الذي ترك فيه الإمام الحسن، أسرة أبيه علي، فإنه لم يكن مما يحسد عليه. وكان الحسين الذي وُلد عام ٦٢٦، قد شهد اتفاق أخيه مع معاوية، وهو عاجز عن أن يفعل شيئاً. ولكن عندما مات هذا الأخير عام ٦٨٠، أبى الحسين أن يقبل ولاية يزيد الذي تصفه المصادر التاريخية، بقلة التقوى، الظاهرة، وبحب الموائد والخمر. أما الحسين الذي كان في دمشق، فقد مضى ليحتمي بمكة. وهناك تلقى دعوة من أهالي الكوفة، يستحثونه فيها على رئاسة التمرد المعتزم. ولما لم يكن حسن الإطلاع على الخطر الحقيقي، ولا على التدابير الوقائية التي اتخذها يزيد، فإنه أرسل ابن عمه مسلم بن عقيل، للإطلاع على الوضع هناك، وسار هو، إلى الكوفة، بعدأن أدّى العمرة في مكة. وعندما أبدى له المقرّبون منه اعتراضاتهم، خائفين من رؤيته يسرع إلى مغامرةٍ غير معقولة، أجاب: «إن الله يفعل مايريد، وأنا أدعه يختار لي الأفضل. أما هو، فلا يمكن أن يكون ضدٌّ من يرى اتباع الحق»[٢٢].

وعندما حيل بينه وبين الوصول إلى الكوفة. لوجود قوى عسكرية أموية أرسلت لملاقاته، وجد نفسه يوم ٦٨٠/١٠/٢، مضطراً للانحياز إلى

---

٢١ ـ انظر س. هـ. م. جفري. "أصول وبواكير الشيعة الإسلامية". لندن ١٩٧٩. ص ١٠١ ـ ١٢٩.

٢٢ ـ ل. فيكيا فاغيليري ـ "الحسين بن علي بن أبي طالب" الموسوعة الإسلامية. S.V.

ضاحية كربلاء، وهي قرية صغيرة في الصحراء. أما الوصول إلى ماء الفرات، فقد قطع عليه من قبل عدوه. لكن العباس، الأخ غير الشقيق للحسين، نجح بملء بعض القرب القليلة ليستقي منها الـ ٧٢ رجلاً الذين يرابطون، منذ عدة أيام في جوٍ شديد الحر. وكان بين ذوي الحسين، زينب، أخت الإمام، وعليّ، ابنه، الطفل الذي سيكون الإمام الرابع، وقد بقيا معاً على قيد الحياة.

وبعد أن رفض الإمام ماعرض عليه من استسلام، تهيأ للمعركة الأخيرة، وحذّر من معه من أهله بما يحيق بهم من خطر إذا ظلوا معه، وقال: «الحمد لله الذي شرفنا بالنبوّة، وعلمنا القرآن والدين..وأنا لاأعرف أصحاباً أكرم من الذين معي، ولا أسرة أتقى من أسرتي. فليكافئكم الله جميعاً. وأحسب أن نهايتنا ستكون في الغد. فامضوا جميعاً إلى سبيلكم راجعين، فإني لاأستبقيكم معي. وسيخفيكم الليل، فاتخذوه مطية لكم. فلما سهروا ليلتهم، وقضوها في الصلاة، بدأت المعركة الأخيرة والمذبحة يوم ١٠ محرّم. وخاطب الحسين أعداءه لكي يفكروا قبل أن يهاجموا من كان أعزّه النبي، ويدعوه يمضي إلى سبيله حراً. ولكن هؤلاء أصروا على أن يخضع لأوامرهم. ولكن بعض المهاجمين المترددين من قبل، عادوا فأشعلوا الخيام بالنار، وحاولوا وضع اليد على النساء. وكان بين الضحايا الأوائل الذين تلقاهم الإمام بين ذراعيه، ابنه علي أكبر، وقاسم ابن الحسن، وأبو الفضل العباس أخوه. وأخبر المخبرون بعد ذلك ماحدث من أشياء مفجعة، زيدت وضخمت بما لدى الشيعة من تقوى حزينة. وهكذا فإنه عندما كان الحسين يمسك بين ذراعيه وليداً جديداً جاء سهم فأصاب عنق الوليد الذي كان الإمام يترك دمه ينساح على الأرض، ويدعو الله أن يعاقب الأشرار. وتقدَّم شمّر بن ذي الجوشن على رأس مجموعة من الجنود،

وهاجم الحسين، وقطع رأسه. وسينقل رأسه إلى الكوفة، ثم إلى دمشق، أما جسده الذي داسته الخيل، فقد قبر حيث وجد، وأقيم حوله بعد ذلك مدفن عظيم.

من المذبحة إلى الأسطورة:

وكان أثر مذبحة الكربلاء غير متناسبة مع ماحدث فيها. وكل ماحدث، هو أن معركة بين الأنداد، دامت نهاراً واحداً، وقتل فيها بعض العشرات. ولكن الوجدان الإسلامي هُزَّ هزاً عنيفاً بالمصير المأسوي الذي صار إليه حفيد النبي محمد ﷺ بعد أن عزم على القتال حتى النهاية، ضد السلطة التي كانت تدوس أخلاق الإسلام الأول، ومبادئه. لكن الحسين الشهيد، صار نموذجاً مثالياً لكل نضالٍ من أجل الحرية، ولكل معذّبي الأرض.

وهناك جملة من التأويلات المتناقضة، تساعدنا على إيضاح هذه المأساة، وتقدّم لنا مايمكن أن يساعد على فهم الشيعة. ففي عهدنا المعاصر، ومن أجل الاقتصار على تيارات معاصرة أو آنية، سأقف على تيارين فكريين أساسيين. أما من الجهة الأولى، فإن النقاش الذي سبب انقسام رجال الدين الشيعيين، يدور حول القضية التالية: ترى هل كان الحسين يعرف أي مصير قاتم، كان ينتظره في كربلاء؟ وإذا صحَّ ذلك، فلِمَ إذن ذهب إليها؟ وأما التيار الآخر، فإن السؤال هو التالي: ترى أكان الحسين بطلاً ثورياً يحاول أن يقلب نظاماً فاسداً، أم أنه يُمثل هزيمة المثل الأعلى في مواجهة العنف، فيصبح كذكرى تواسي المؤمنين العاجزين عن مواجهة نظامٍ سياسي ينكرونه ويعارضونه!

وفي عام ١٩٧١، ظهر في طهران، كتاب بعنوان: «الشهيد الخالد» وهو كتاب صغير، ذو أسلوب جديد، يروي فيه المؤلف ـ وهو رجل دين

من منطقة إصفهان يسمي صالحي نجفابادي ـ بصورة كاملة، بالاعتماد على المصادر الموجودة ـ تلك المغامرة المأساوية التي أدَّت إلى استشهاد الحسين[٢٣]. وبغض النظر عن الأسلوب المباشر جداً، وعن الاهتمام بالصحة أو الدقة، شبه الجامعية، لم يكن للناس سابق عهد به، فيما يكتبه رجال الدين، فإن مايلفت الانتباه في هذا الكتاب، هو أنه يجابه المشكلة التي تطرحها مذبحة كربلاء، في العقيدة التقليدية، مجابهة صريحة. فلئن كان الحسين وهو الإمام الثالث حقاً، مُنح قوى ذات صفة غير مألوفة، هي التي تجعله الوريث الشرعي للنبي، فهذا يعني أنه يملك تبعاً للعقيدة الشيعية، المعرفة الكاملة بما يجري أو سيجري في هذا العالم. فإذا لم يكن الأمر كذلك، فإن كفاءته في حكم جماعة المسلمين، لن تكون أبداً أعلى من كفاءة بقية الناس. ولكن إذا كان الحسين يعرف سلفاً أنه سيخفق أمام جماعة يزيد، فكيف أقدم، بكل قوة، على خوض المعركة، مخاطراً لا بحياته وحدها، بل بحياة ذويه، وبالقضية التي يدافع عنها؟ وهذا الالتباس التقليدي في مفهوم الاستعداد القبلي (للإمامية) لايزعج مؤلف كتاب الشهيد الخالد، الذي يرى على العكس، أن سلوك الإمام يبرهن على أنه فعل كل شيء لربح المعركة: ولئن غلب على أمره، فذلك فقط بسبب نقص المعلومات عن موقف سكان الكوفة، وعن عزم الخصم على الانتهاء من التمرّد الشيعي (مما لايمكن افتراضه بحكم الاحترام الواجب لحفيد محمد ﷺ).

ولما كان الطبع الثوري لهذا البطل السيء الحظ، يغري رجال الدين التقدميين، في الفترة السابقة للثورة، فقد دعموا آراء النجفابادي، التي كانت توازي التأويل الذي قدَّمه، في ذلك الحين، علي شريعتي، وتهز بعض الشيء، أركان الغفلة الأليمة، لدى الشيعة التقليديين. وكان من

---

٢٣ ـ صالح نجفا بادي ـ "شهيد الأجاويد" الطبعة ١٢ المزيدة، طهران رضا. ١٣٦١/ ١٩٨٢.

شأن الجدل العنيف الذي أثاره قدماء رجال الدين في «قم» أن انقسمت الشيعة في البلاد كلها بين الرأيين. ولسوء الحظ فإن الشرطة السياسية التابعة للشاه تولت القضية مباشرة، واستفادت منها لعزل الجماعة الدينية الموالية لكتاب الشهيد الخالد، الذين كانوا بمحض المصادفة، موالين متحمسين لآية الله الخميني المنفي، خلال ذلك، في النجف. ومن بين أولئك الذين كانوا جادين في هذه القضية، كان هنالك رجل دين هام، سيلعب دوراً كبيراً في الثورة، وهو آية الله المنتظري (أو منتظري فقط).

ويذكّر الجدل الذي ثار حول هذا الكتب، بتلك الثنائية القائمة، من زمن قديم، حول أسطورة كربلاء؟ وإني لأتحدث الآن عما أسميه أسطورة، لكي أبرز القيمة الأساسية لهذا الحادث، الذي ضخمت آثاره، بالمبالغة، تضخيماً كبيراً من قبل الشيعة. وحقاً، فلئن كانت هذه المذبحة، مذبحة الإمام الحسين، قد أثرت مثل هذا التأثير في الحساسية الدينية لهؤلاء المسلمين الذين اعتبروا كأقلية ثم عذبوا من قبل السنة، وظلوا لقرون عديدة ـ ماعدا بعض الفترات ـ يعيشون في الخفاء، فذلك لأنها تقابل أو تنسجم مع موقف الخيبة أو الهزيمة الذي كان موقفهم هم. إنها كانت تبرر كونهم مغلوبين وتتيح لهم انتقاماً معنوياً. لايمكن أن يتم إلا في نهاية الأزمان. ففي هذا العالم الحديث، وفي مجتمع تقوم بشؤونه سلطة كافرة، وعندما لايكون للدين نفسه حق الوجود، لايعني البكاء على الحسين إلا البكاء على نصر غير مرئي، والتسامي بصور المذلة في الوقت الحاضر، كصور من العذاب الضروري، من أجل تقديم الموعد الذي طال انتظاره، بموعد الحكم الأخروي، حكم العدالة والحقيقة، أي موعد عودة الإمام المنتظر، إمام كل زمان. ولقد أوضحَ أحدُ علماء الأنتروبولوجيا (علم الإنسان)، كيف أن صورتي الإمام الحسين تتزاحمان في ظرف ثوري معيق. ولاسيما في الوقت الذي

يُحتفل فيه بذكرى العاشوراء (العاشر من محرم)، التي يتم فيها أعنف التعبئة العاطفية وأحرُّها[٢٤].

إن الصورة الأولى للحسين هي صورة وسيط أو شفيع يجب أن نرضيه لنلفت انتباهه إلينا. ذلك أنه، بالاستشهاد وثوابه، يتمتع عند الله بحظوة خاصة: وعلى ذلك فإن شفاعته ستكون على الأرجح أكثر جدوى من شفاعة أي قديس آخر. إن في وسع الحسين أن يغفر الذنوب، ويضمن الدخول إلى الجنة. ولكي نرضيه، نشارك في آلام استشهاده، بمناسبة يوم عاشوراء، ذكرى الحزن، فنبكي، ونقدِّم نذور الطعام والشراب. وكذلك يمكن أن نطلب منه الشفاء من المرض، أو الخروج من السجن، أو تحقيق أية أمنية أخرى. وهنا يتم التطابق بين الحسين الشفيع والسلطة الاجتماعية أو السياسية التي يجب أن نقدِّم لها الاحترام، أو إعلان الولاء بألف صورة، لكي نكسب منها بعض الفوائد، أو الحماية، أو العون.. وكذلك نقدّم الاحترام إلى من يحكم، ونلقي على الإمام أو نضفي عليه علاقة التبعية التي تتحكم في النظام الاجتماعي. فالحسين إمام وشهيد معاً، وهذا مايهب التقديس الذي نحيطه به، قيمة الالتزام الذي يستحق الثناء، بشكل خاص. وماالمشاركة في الحزن عليه، المضافة إلى قبول علاقة التبعية المنفعلة، إلا طريقة تتيح لنا تخدير صور الغبن التي نعيش معها.

أما الصورة الثانية للحسين، فهي صورته كمحارب، يناضل من أجل العدالة، ضد السلطة الظالمة، سلطة الأمويين. ويرى شريعتي الذي خصص محاضراتٍ كثيرة حول بطل كربلاء الثوري، أن الشهادة في العادة، هي مايكرَّم لدى الأبطال الذين ماتوا، وقبلوا التضحية أثناء المعارك مع العدو، أو

---

٢٤ ـ للإطلاع على طقوس الحزن يوم عاشوراء. إقرأ الفصل الرابع في هذا الكتاب. وكتاب هيغلاند. "صورتان للحسين. التسوية والثورة في قرية إيرانية" في منشورات كيدي: "الدين والسياسة في إيران". نيوهافن ولندن ـ جامعة يال.

هي شقاءٌ، نتعاطف معه، ونتألم له. أما لدى الشيعة، فإن شريعتي يلاحظ في هذه الأيام، أن الناس يبكون في ذكرى العاشوراء، ويبكون بشدة من دون أن يعرفوا لماذا؛ وفي الوقت نفسه، كما يقول، فإن الفساد جعل من الإسلام (الذي يصفه عطفاً على إسلام الأمويين)، ديناً أُفسِدَ، وكأنه أُعِدَّ لتهدئة المحظوظين ودعم سلطة الحكومة. أما كتاب صالحي نجفابادي، فإنه يتقدَّم بنا خطوة ضدَّ تشويه التراث، ولكنه على ذلك، لايصف معركة كربلاء، إلا من حيث هي عملية عسكرية، مقدّسة أخفقت. لكن الحسين يقوم بحملته ضدَّ يزيد في فترة حاسمة، حيث الجهاد هو نفسه عبث، ومن غير موضوع. إنه لم يمض إلى معركة عسكرية، ولكنه ينخرط في «شهادة بطولية» تتجاوز كل الحروب: إن هذا حضور مهيب يتعالى على المسكنة، مسكنة السلطة الخلافية، ويؤكد، بعيداً عن الموت، قيماً لايمكن المسّ بها، كما أن العنف لايملك أن يمحوها. والشهادة هي الوسيلة الوحيدة لتذكير الناس بهذه القيم التي غضوا النظر عنها، والتفوا عليها بالصمت، ولإبراز ماكان مخبأً.

«ففي كربلاء، لم يستطع أعداء الحسين الانتصار إلا على أجساد الشهداء، ولكن إيديولوجية الشهداء كانت تدين أولئك الناس ونظام حكمهم (...) إن الحسين قد حقق نفس المعجزة التي حققها موسى، عندما أخجل سحرة فرعون ورجال دينه، وحقق بدم الشهداء ماكان يحققه عيسى عندما يرسل نفخته التي تعيد البصر إلى العميان، والحياة إلى الموتى (...). ولم يكن ذلك محدوداً بزمانه، وبلده وحدهما، ذلك أن الشهادة ليست الحرب، إنها مهمة، وليست سلاحاً، ولكنها رسالة «إنها كلمة تلفظ بالدم»[٢٥].

---

٢٥ ـ علي شريعتي، الشهادة (الأعمال الكاملة ١٩ ـ طهران قلم ١٣٦٠/ ١٩٨١. ص ١٢٥ ومابعدها. ترجم لدى طالقاني والمتحري وعلي الشريعتي، "الجهاد والشهادة في الإسلام"، نشر م. عابدي وليميين هاوسن. (تكساس) إيريس ١٩٨٦. ص ٢٠٨ ومابعدها.

الزهد وشهادة الأئمة:

إن قضية الشيعة، بعد الإخفاق السياسي، واغتيال علي، وبعد تخلي ابنه الأول عن الخلافة، وبعد سحق التمرّد الذي قام به الحسين، قد بُدئت بداية سيئة. ومع ذلك فإن الإساءات المفرطة التي ارتكبها الأمويون، خلال القرن الذي دامت لهم فيه الخلافة (٦٦١ ـ ٧٥٠)، لم تنقطع عن إثارة الرغبة في التغيير. والذي حدث مباشرة هو أن مجموعة من سكان الكوفة سمّوا أنفسهم باسم التوابين، أي الذين ندموا على أنهم تركوا الحسين، دون أن يدافعوا عنه، هؤلاء ثاروا على الأمويين، وسُحقوا عام ٦٨٤: وكانوا عرباً (من البادية) ولهذا فإنهم لم يعرفوا تماماً، لماذا يقاتلون، أو لأية قضية. وأرجح الظن أن ثورتهم كانت من أجل الحسين، الإمام السجّاد. ثم إن جماعة شيعية أخرى، أكثريتها من الموالي الإيرانيين، ثارت في الوقت نفسه لأسباب دينية بقدر ماهي أسباب اجتماعية، محاولين بذلك تحريك قضية محمد ابن الإمام عليّ من زوجته الحنفية. وانضم إليهم من بقي حياً من التوابين، وكان قائدهم المختار الذي قتل إما عام ٦٨٦ أو عام ٦٨٧.

ولكن موت المختار لم يُنه قضيةَ محمد بن الحنفية. ذلك أن المختار كان قد أعطى الحركة الشيعية لونها الغريب، وبعدها السماوي أو الأخروي، بإلحاحه أو تأكيده على دور الإمام كمهدي، أي من هو مسيَّر ومَقود بالمعنى المطلق، أي من يُصغي دوماً للهادي المطلق، أي الإله. لكن هذا اللقب، الذي لُقب به فيما بعد الإمام الثاني عشر، سيتخذ لدى الشيعة معنى قوياً، أي معنى المنقذ. ولاريب أن «الإمحاء السياسي» لابن الحسين هو الذي جعل أنصاره يلتفون حول محمد بن الحنفية بصورة مؤقتة، إلا أنهم عادوا وانحازوا إلى الأئمة الاثني عشر.

وبين خصوم الأمويين، من أنصار «الثورة العباسية» كان هناك عدد

كبير من الشيعة يحلمون بتنصيب واحد من أحفاد علي لكرسي الخلافة. ولئن اصطدمت مثل هذه الغاية بالمعارضة العنيفة لحكام دمشق، ثم بغداد بعدئذ، فإنه لاشيء يبرهن على أن ذلك شكل خطراً على النظام السني. والصحيح هو أن الشيعة بحكم معتقداتهم، وانحيازهم، بلا قناعة، إلى السلطة القائمة، كانوا الملجأ لنوعين من المستائين: هم السياسيون والصوفيون.

من الحسين إلى الإمام المختفي:

إذا نحن صدَّقنا مايقوله الشيعة، فإن أحفاد الحسين جميعاً انتهوا نهاية مأسوية، وسُمُّوا جميعاً بأمر من الخليفة. ومن بين كل هؤلاءالأئمة المعذبين، نجا الثاني عشر منهم بصورة عجائبية.

وعلى ماهو شائع في التراث الشيعي، كان تتابع الأئمة يتم آلياً من الأب إلى الابن، بدءاً من الإمام الرابع. أما من حيث المبدأ فإن الوراثة وحدها ليست مصدراً شرعياً. والإمام الحيّ وحده هو الذي يعيّن خليفته، بالنص المكتوب، باعتباره الأكثر جدارة، روحياً، وجسدياً، لممارسة وظائفه القيادية. والأب الإمام هو الذي ينقل لخليفته، شخصياً، الأسرار الخفيّة التي ورثها هو أيضاً، نقلاً عن النبي.

وقد سمِّي الإمام الرابع علي بن الحسين، الذي نجا من مذبحة كربلاء، اسم زين العابدين، كلقب لقب به، أو بلقب السجّاد: وهناك أدعية تنسب إليه، يأخذ بها الشيعة، بصورة عامة اليوم، وجمعت في كتاب أو مجموعة، يتداولها الشعب العادي، كعمل من أعمال التقوى، وتسمى «بالصحيفة السجّادية».

وهناك أسطورة نقلها المؤرخ الطبري، تقول إن أم هذاالإمام كانت شهربنو، ابنة الامبراطور الساساني يزدجرد الثالث: ذلك أن الإمام «علي»

زوّج هذه الأميرة التي سيقت أسيرة، لابنه، مخافة أن تباع بيعاً لمن يدفع الثمن الأعلى. لكن الإيرانيين استغلوا هذا الخيط الرائع الذي يقيم صلة قوية بين أمّةٍ، خضعت مبكرة للإسلام وبين أسرة الأئمة المنكوبة. وهكذا فإن زواجاً قديماً، جعل لإيران، سمة الشيعة. ومامن نصٍّ يسمح لنا بتأكيد أو نفي هذه القصة، التي يحجم عنها أو عن الأخذ بها، جماعة الثوريين المعاصرين. إذ لما كانوا قد حاربوا النظام القديم، فقد نفوا هذه الصلة الأرستقراطية للشيعة، كما نفوا التواطؤ القديم بين النظام الامبراطوري، وبين دين معيّن (أو مذهب معين)[٢٦]. وقد انسحب الإمام السجاد إلى المدينة، وابتعد عن كل نشاط عام. ويقال إنه سُمَّ بأمر من الخليفة الأموية هشام بين عام ٧١٢ و ٧١٣. ودفن بالبقيع، في المقبرة الشيعية في المدينة.

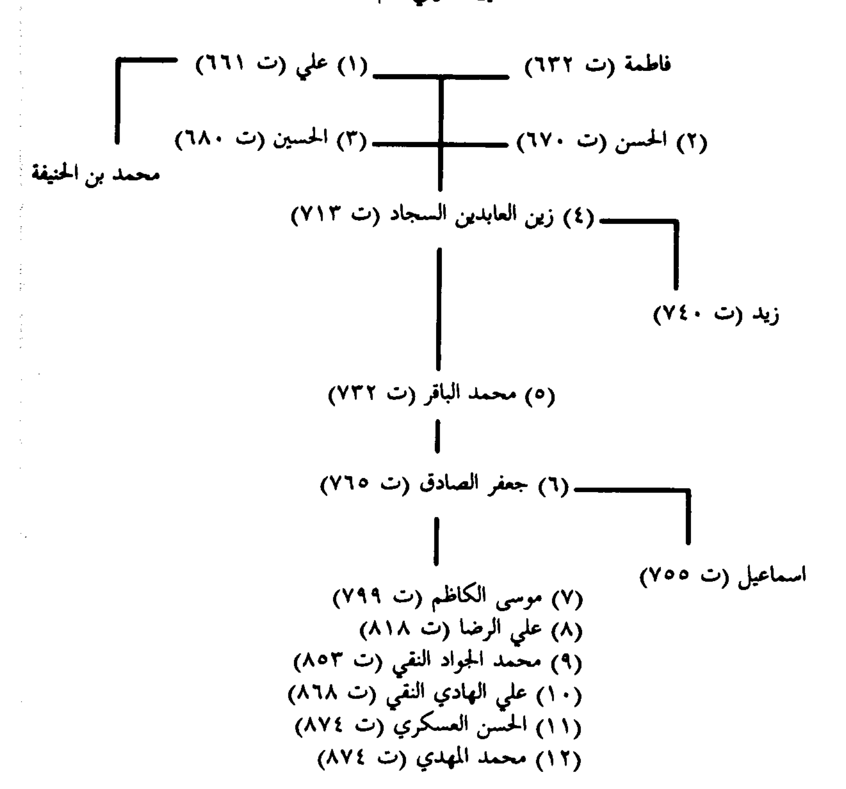
وكان ابنه الإمام الخامس، واسمه محمد الباقر، قد عاش بعيداً عن القضايا العامة، ومات مسموماً على الغالب عام ٧٣٢، ودفن في البقيع أيضاً. وعلى الرغم من أن الإمام الباقر كان الأول الذي عَرَّفَ مبدأ تسمية الإمام بالنصّ عليه، فإنه تعرَّض أثناء حياته لمنافسة أخيه غير الشقيق زيد (قتل في المعركة عام ٧٤٠) الذي أثار شيعة الكوفة. وكان مستقبل هذه الفئة الزيدية من الشيعة، أنهم وجدوا أنصاراً لهم، لاسيما في شمال إيران (في طبرستان أو مازانداران الحالية) حتى عام ١٠٣٣، وحتى عام ١٩٦٢ بصورة خاصة في اليمن (حيث حدث انقلاب ضد الإمام البدر بتشجيع من جمال عبد الناصر). وهذا كله يعني أنه توجد اختلافات مذهبية، داخل الشيعة نفسها: إذ يرى الزيديون أنّ العبرة هي في الكفاءة الشخصية؟ وعندهم أن السلطة من حق أي حفيدٍ للإمام علي من زوجته

---

٢٦ ـ انظر: علي شريعتي. "التشيع العلوي، والتشيع الصفوي" (الأعمال الكاملة، ٩) طهران ١٣٥٩/ ١٩٨٠. ص ٨٨ مابعدها. وهذا التقليد القديم منتشر خارج نطاق الشيعة. انظر غالمار: "عبادة الإمام الحسين"، (أطروحة مكتوبة على الآلة الكاتبة). باريس EPHE، القسم السادس ١٩٧٥. ص ١٨٣.

فاطمة. ثم إن زيداً نفسه لم يكن إلا ابناً من أمة. على حين أن أم الإمام الباقر هي بنت الإمام الحسن. وعلى الرغم من هذا كله فإن الزيدية وُجدت وعاشت، ولم يعقها أنها أقل مشروعية من الآخرين من أحفاد علي من زوجته فاطمة.

تسلسل الأئمة الإثني عشر



أما الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر، فإنه ألمع حفيد لعلي. وعاش في المدينة في الفترة المتوترة التي انتقلت فيها الخلافة من الأمويين إلى العباسيين. ولما كان الإمام جعفر قد ابتعد عن القضايا العامة، فإنه ترك ثورة الزيدية تخفق عام ٧٤٠، من غير أن يحرّك ساكناً معها أو ضدها، كما أنه لم يتحرك لنصرة العباسيين. وفيما بعد، وعام ٧٦٢، حذّر هذا الإمام أتباعه وأشياع أسرته من دعم مطامح محمد النفس الزكية، وهوواحد من نسل الإمام الحسن، كان يتمتع بشعبية كبيرة. إن موقف الإمام السادس من كل هذه الثورات، كان شديداً شدة متميزة، لأنه يرى أن الإمام يجب عليه أن ينتظر - وهو ينقل تعاليمه - أن يحين الوقت المناسب للاستيلاء على السلطة. وعلى الإمام أن يملك صلاحياته بتسميته شخصياً من قبل الإمام السابق له، وكذلك بعلمه الظاهر والخفي (أي العلوم الوضعية، والمعارف الروحية). وعلى كل مواطن أن يعترف بالإمام الذي هو الصلة بين الله والناس. «فكل من مات دون أن يعرف إمامه، يموت كافراً. وعدا ذلك، فإنه إذا لم تكن الظروف مواتية، فليس علينا أن نفسر القدر، ومن الأفضل، تبعاً للإمام جعفر الصادق، أن نستخدم هذه الفضيلة الشيعية خاصة التي نسميها عادة «بالتقية». وفيما ترويه الشيعة، فإن هذا الإمام مات مسموماً عام ٧٦٥، فدفن في المدينة.

ويبرز هذا الإمام بروزاً واضحاً، بين الأئمة الآخرين، بما له من إشعاع عقلي. وكان فقيهاً في البداية: ويسمى المذهب الفقهي الإمامي - الذي لايسعنا أن نضعه في مستوى المذاهب السنية الأربعة المعروفة - باسم المذهب الجعفري، بحكم الدور الهام الذي قام به فيه الإمام جعفر، في وضع قواعد الفقه الديني الشيعي. بل إنه أغرى علماء سنيين كثيرين، كانوا يأتون إليه لجمع أحاديث النبي، ولاسيما أبو حنيفة، غير أن إسم الإمام السادس يقترن عادة بإدخال علم الخيمياء في الثقافة الإسلامية،

ويعتبر هذا العلم علماً في إطار معايير ذلك العصر. ويزعمون أن الخيمياء والعلوم الروحانية الخفية، إنما نمت واتسعت لدى من حوله، وخاصة بين الموالي ذوي الأصل الإيراني بالكوفة.

وكان أحد هؤلاء، وهو جابر بن حيان (الذي مات عام ٨١٥ تقريباً) الذي تشهد على وجوده، جملة المصادر التاريخية، من أنصار الإمام. ويعزون إليه بعض الكتب الخيميائية ـ وكتاباً في الجبر ـ الذي يرى بعض العلماء، مع ذلك، أنه لم يؤلف إلا في آخر القرن التاسع، مما يجعل نسبته إلى جابر هذا، أمراً مشكوكاً فيه[٢٧]. ويبقى صحيحاً أن الخيمياء قد انتشرت بين حاشية الإمام جعفر الصادق، منذ القرن الثامن. وقد جاء على الأرجح من أوساط يهودية ومسيحية، كان لها اطلاع على المصادر الإغريقية، ثم على تلك المعرّبة، على يد أطباء وصيادلة وصناع، كان همهم البحث عن أكسير الحياة. أما كتابه في الجبر، فإنه يعزو إلى الإمام دوراً هاماً، كعنصر كبير في كتابه أصول الخيمياء: فما من عملية كانت تجرى «من دون إذنه». وهذه التأملات، التي لايتدخل فيها أبداً أي عنصر من عناصر الإمامية السياسية أو الاجتماعية، تكشف لنا كيف أن الخيبة الإمامية الزمنية، وصلت في بضعة أجيال، إلى تحويل خطاب أنصارهم تحويلاً ضخماً، جعل من أحفاد محمد، شخصيات روحية محضة.

وعندما مات هذا الإمام قام نزاع حول من يخلفه، كان من شأنه أن أحدث أول شرخ في الطائفة الشيعية. ذلك أن الإمام السادس كان عيّن وريثاً له، ابنه الأكبر اسماعيل (التي كانت أمّه، من نسل الإمام الحسن)، ولكن اسماعيل مات قبل أبيه، مما أوقع الاضطراب في صفوف الطائفة.

---

٢٧ ـ انظر فريد. "جعفر الصادق والتقاليد العربية العلمية» الشيعة الإمامية". ندوة ستراسبورغ باريس، P.U.F ١٩٧٠، ص ١٣١ ـ ١٤٢. وانظر أيضاً كتاب لوري "الخيمياء والروحانيات في أرض الإسلام". لاغراس فيردية ١٩٨٩.

وكان عبد الله أخاً لاسماعيل من أمه، فُقد بعد قليل من موت أبيه. فوقع اختيار الأكثرية الشيعية على موسى، وهو ابن أمةٍ، وكان بعضهم قد اعترف، منذ البداية، على مايروي التاريخ، أنه خليفة جعفر. أما الآخرون، فقد أنشؤوا فيما بعد مانسميه بالطائفة الإسماعيلية التي لاتعترف إلا بسبعة أئمة، آخرهم اسماعيل، من حيث أنه لم يمت، ولكنه غاب بانتظار العودة الأخروية، ولم تنتشر الاسماعيلية أو الشيعة السباعية، إلا بعد مايقارب القرن، بعد هذه الأحداث، التي لاتزيد على أن تكون، منذ ذلك الحين، مبرّرات تعبئة وتحريك.

أما الإمام السابع للشيعة الإمامية، أي موسى الكاظم، فقد جوبه بسياسة عدائية للشيعة، وأوقف بناءاً على أوامر الخليفة هارون الرشيد. ويقال إنه مات في سجنه في بغداد، عام ٧٩٩ في الكاظمية، حيث يوجد قبره، وقد أصبح هذا القبر مركزاً من مراكز الحج.

ثم جاء ابنه علي بن موسى، كإمام ثامن، وسمّي أو لُقِّبَ بالرضا. وهو شخصية ضخمة لدى الشيعة، وله شعبية كبيرة في إيران حيث يوجد قبره. وكان الإمام الرضا، المعروف بهذا الاسم في إيران، ابناً لأمة نوبية، مما يوضح، كأئمة آخرين، أن الشيعة تقوم على خليطٍ غريب من المشروعية الارستقراطية. والدم العربي الخالص للنبي، ويشير إلى اختلاط عرقي واجتماعي كبير.

وكانت الدولة العباسية قد انقسمت إلى قسمين، على يد هارون الرشيد، وكان نصفها الغربي لابنه الأول، الأمين، وكان النصف الآخر لابنه الثاني، المأمون، الذي وُلِد من أم إيرانية. وفي عام ٨١٦، وبعد موت أخيه الأكبر، أراد المأمون أن يجعل من الإمام الثامن، الذي بلغ من العمر واحداً وخمسين سنة، وريثاً له، وأضفى عليه لقب الرضا، بمعنى من يُعجب الله والناس، مشيراً بذلك إلى لقب للخلفاء العباسيين، على

الغالب. وكان هؤلاء يدعون الناس إلى مبايعة الرضا من آل محمد. أما الإمام الذي كان في البداية متردداً، فإنه مضى إلى مرو (من أعمال خراسان، واسمها اليوم MARY، وكذلك فهي من بلاد التركمان السوفيتية) حيث تقبلّه أمراء الأسرة الحاكمة. والحقيقة، هي انه لم يُسَمَّ بالاعتماد على المطامع الشيعية، ولكن على أساس بعض المعايير السياسية، من دون أن يعني ذلك أن لورثته هو حق التقدم على الأسرة العباسية. وقد زوّجه المأمون ابنته وضرب نقداً باسمه. ثم إن اللون الأسود، شعار العباسيين. غيرًّ إلى اللون الأخضر، لون شيعة علي. ولكن سكان مقاطعة العراق، تمردّوا على هذا التغيير، وهجروا بغداد كعاصمة. وكان على المأمون أن يستعيد منطقة مابين النهرين، وخلال ذلك، مات الإمام علي الرضا، أثناء الرحلة، في منطقة طوس. ويرى بعضهم أن الإمام ضحّي به، لحساب سلامة الدولة، وسُمم من خلال بعض الثمار كالعنب والرمان (عام ٨١٨). وقد قبر في قلب المدينة الإيرانية حالياً، مدينة مشهد (التي يدل اسمها على مكان الشهادة)، على مقربة من قبر هارون الرشيد.

والواقع أن الإمام الرضا كان أشد ولعاً بممارسة الطب، و بتبادل الآراء حول القضايا الثقافية والدينية. وقد حفظ لنا التاريخ مناقشات رائعة، كان فيها يتجادل مع علماء مسيحيين، أو يهودأو زرادشتيين. أكثر مما يتجادل معهم، حول القضايا السياسية. ثم إن هذه الفترة القصيرة لتعيينه ولياً للعهد لتكشف عن الإلتباس العام القائم في مفهوم الشيعة للسلطة، ذلك أن المطالبة «بالشرعية» لاتبدو مُعَدَّة فعلاً لإقامة حكم وسلطة على الناس، بل تجمع المسلمين في مشروع ديني تصبح فيه السياسية ثانوية. وهذا جدل لن يكون ظاهراً حقاً، إلا مع الإمام المختفي.

ولقد أصبح مرقدُ الإمام الرضا مركزاً مخصّصاً لشعائر التقوى،

ولاسيما بعد القرن الرابع عشر، بعد أن اعتنق الإسلام الملك المغولي أولجايتو (الملقب بلقب خودا باندا)، المعادل بالإيرانية، لكلمة عبدالله، بين (عامي ١٣٠٤ ـ ١٣١٧)، فلما جاء الصفويون في القرن السادس عشر، أصبحت هذه الزيارة بديلاً عن زيارة مكة، أو عن زيارة النجف وكربلاء، الموجودتين في أراض مايزال أهلها من السنة. ثم إن شخصاً آخر من العائلة المقدسة ذهب إلى إيران، والمعني هنا هو شقيقة الإمام، فاطمة المعصومة (أو فاطمة النقية) التي ماتت في قم، وهي يومئذ قرية شيعية وكانت قد جاءت لتلحق بأخيها الإمام علي الرضا في خراسان. وقد أقيم حول قبرها، منذ القرون الوسطى مركز هام لتعليم التراث الشيعي، أعيدت له الحياة عام ١٩٢٢.

وكان الإمام التاسع الملقب «بالجواد» أو النقي قد سُمَّ ـ على مايقال، عام ٨٣٥، في عمر الرابعة والعشرين، على يد زوجته، بنت الخليفة المأمون، وقُبر في الكاظمية. أما الإمام العاشر عليّ الهادي أو النقي، فقد عاش في فترةٍ، كثر فيها اضطهاد الشيعة، ويقال أيضاً إنه سُمَّ هو الآخر عام ٨٦٨، في عمر الأربعين، في المدينة العسكرية سُرَّ من رأى (العراق)، وقبر فيها.

وخلفه ابنُه، الإمام الحادي عشر، الحسن العسكري (أي الذي حبس في المعسكر). سُمَّ أيضاً بأمر الخليفة عام ٨٧٤، بعد أن عاش فيما يشبه الاختفاء، ثم وضع تحت رقابة سياسية شديدة. ويقال إن الخليفة المعتمد تحقق من أنه ليس للإمام من وريث، وأنه ما من واحدة من زوجاته كانت حاملاً. وحقاً فإن مشروعية المطالب الشيعية، كانت تتعلق بوجود وريث له. وكما يلاحظ الإنسان، فإن الظرف لم يكن ملائماً للأئمة، حتى ولو كانت القصص التي يرويها عنهم الشيعة لا ترقى إلى مستوى الحقيقة التاريخية المؤكدة.

اختفاء الإمام:

ومهما تكن الحقيقة في السم الذي أودى بالأئمة، فإن من المؤكد أنهم ووجهوا بوضع سياسي صعب: ولما كانوا مرشحين نظرياً للخلافة، ضعفاء سياسياً، مدعومين بأنصار مستائين من الخلفاء الأمويين والعباسيين معاً،ومحتمين بتبرير ميتافيزيكي أو باطني لتقواهم، فإنهم كانوا يزعجون الناس جميعاً. وعندما كانوا موجودين فعلياً، فإنهم كانوا يكذّبون بعض ماتدّعيه لهم الشيعة من صور الكمال. فلما غابوا، بدا وكأن نجعهم الأخروي لايمكن أن يوضع موضع الشك، وكان الطموح إلى عودة السلطة إليهم، أي سلطة العدالة، يكاد يصبح شبه حقيقة.

وعلى ذلك فإن الاختفاء، كان حلاً مناسباً. فعندما يأتي ظرف يكون فيه الوريث الشرعي، موضع شك في الجماعة، أو عندما يختفي الإمام، بصورة سابقة للأوان، فإن الجماعة تقرّر ضدّ كل بداهة، أن الإمام مايزال حيّاً. وبتعبير آخر، فإنها تنفي اختفاءه. ويبرهن على هذه الضرورة اللاهوتية أن عدداً من الأشخاص المحترمين من قبل الشيعة، قيل فيهم «إنهم اختفوا». أما موتهم الحقيقي، فإنه لايسعه أن يكون واقعياً، لأنهم بالتعريف كانوا «المنقذين»، المقودين من قبل الله. أما الأول، على مايبدو، فقد كان محمداً ابن علي من زوجته الحنفية، الذي قام بعض الشيعة المتعصبين أو المتطرفين، باتخاذه ولياً لأمرهم! ولئن اختفى في الزمن الحاضر، فإنه سينهي ذلك بالعودة لكي يملأ العام بالعدل والإنصاف[٢٨]، بعد أن مليء ظلماً وشراً. إن هذه العقيدة، التي يمكن تسميتها باسم عقيدة الخلاص، قد نمت لتحيط بمحمّد ذي النفس الزكية (وهو من أحفاد علي المعاصرين للإمام السادس) وكذلك كانت بالنسبة

---

٢٨ ـ انظر: ساشي دينا. فكرة المهدي الاثني عشرية. ألبانيا، سوني برس ١٩٨١، ص ١٠ وما بعدها.

للإمام الخامس والسادس والسابع، وبالنسبة لاسماعيل، الذي نشأت الاسماعيلية عنه.

وهذه الضرورة القاضية بإيجاد بديل للإمام الرضا، في ذلك الوضع اللامحتمل، المفروض من قبل العباسيين، هي ماحفز الإماميين على الأخذ بممارسات جديدة: مثل التقية، للهرب من القمع، والتفويض بالسلطة أو إقامة النيابة عن الإمام لتبرير الولاء لإمام سجين، يمثّله في غيابه، كوكيل عنه، وأخيراً مثل الاختفاء حتى نهاية العالم، لذلك المنقذ الذي كانت تتبلور فيه آمال التحرير.

إن أم الإمام الثاني عشر كانت، فيما يقولون لدى الإماميين، أمة بيزنطية: بل إن بعضهم يقول إنها سمت نفسها نرجس، وإنها ربما كانت ابنة للامبراطور البيزنطي، وإذن فهي من نسل سيمون بيير Simon Pierre، أي أول رئيس للكنيسة.. وهكذا فإن ابنها كان يصل بين الدورتين الروحيتين: دورة عيسى عليه السلام، ودورة محمد ﷺ. ولقد وُلد عام ٨٦٩ (أي في ١٥ شعبان ٢٥٥ للهجرة) في سرّ من رأى (سامرا) حيث كان أبوه سجيناً. وسمي أبا القاسم محمداً، أي باسم النبي. أما ألقابه الأكثر شيوعاً فهي الحجة، وقائم آل محمد (أي ذلك الذي ينهض)، ويبعث أو يثور، من أسرة محمد، والقائم بأمر الله (أي الذي يثور بأمر الله أو الذي ينفذ أمر الله) والمهدي (أي من هو مقود من الله)، والمنتظر، وصاحب الزمان (أي سيد الزمان، أو سيد آخر الزمان). وعلى مايقوله الشيعة في موروثهم التاريخي، فإن النبي ﷺ كان قد أشار إلى أنه لن يوجد بعد الحسين إلا تسعة أئمة: «أما التاسع فسيكون «الباعث أو المنقذ»؛ وسيملأ الأرض بالسلام والعدل، كما هي ملأى اليوم بالعنف والظلم (الاستبداد). وسوف يحارب لكي يستأنف (الوحي) بالمعنى الروحي (أي بالتأويل) على نحو ماحاربت أنا نفسي من أجل الوحي

بالمعنى الحرفي[٢٩]». وسيكون على المهدي أن يحمل اسم النبي نفسه.

أما عن حياة هذا الإمام، فإن أحداً لايعرف شيئاً تقريباً ومن الناس من يشك في أنه وُجد في أي يوم من الأيام. وهناك باحث أحصى، على الأقل، ثلاث عشرة صورة تاريخية، داخل الأسرة الشيعية الأولى، حول وجوده[٣٠]. ويرى الشيعيون الإماميون الإثنا عشريون، أن هذا الإمام قد اختفى بصورة غريبة وعمره ثماني سنوات، ولم يعد يتصل بالعالم إلا بواسطة أربعة وكلاء، مندوبين، أو وسطاء (وكلاء، أو نواب، أو سفراء) ولن تبدأ هذه الغيبة الكبرى، إلا بعد موت آخر هؤلاء الوكلاء، وكلاء اللامرئي، عام ٩٤١م. وسيكون ذلك عهداً جديداً لن ينتهي إلا في آخر الزمان: فالإمام حيٌّ، ولكنه مختف في عيوننا. والشائع في الموروث التاريخي هو أن الإمام، في آخر رسالة له، كان يحذّر المؤمنين بقوله:

«إنني لن أظهر أبداً لأحد، إلا عندما يأتي أمر الله. ولكن هذا لن يقع إلا بعد زمن طويل. وستكون القلوب ممتنعة على الرحمة. وستمتلئ الأرض بالاستبداد والعنف. ومن بين أفراد شيعتي، سيوجدُ أناس يدَّعون أنهم رأوني رؤية حقيقية. فاحذروا! فهذا الذي سيدّعي أنه رآني فعلياً، قبل أحداث النهاية، هو كذاب ودجال، فما من عون ولا من قوة إلا وهما من الله الأعلى، المتسامي»[٣١].

وتوجد عقيدة الاستتار، على الأقل في صورتها هذه، منذ عهد الكليني. ولما كان هذا الرجل الشيعي قد مات في السنة نفسها، التي اختفى فيها آخر وكيل للإمام، فإنه لم يكن يستطيع أن يميز بين نوعي الاحتجاب هذين: أي بين الاحتجاب الصغير، الذي يستطيع وكلاء

---

٢٩ ـ انظر هـ. كوربان. "في الإسلام الإيراني" ٤ ـ ص ـ ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٣٠ ـ ساشي دينا: نفس المصدر. ص ٤٢ ـ ٥٥.

٣١ ـ نقلاً عن هـ. كوربان. "في الإسلام الإيراني"، ص ٣٢٤.

الأئمة أن يبلغوا رسائله إلى المؤمنين، وبين الاحتجاب الكبير بعد موتهم. وهذه العقيدة بغض النظر عن أنها تضع المؤمنين في حال غير معقولة، على وجه الإطلاق، قد ووجهت باعتراضات مؤكدة (أو بديهية). وهكذا فإنه لما كانت الخلافة في بغداد، تخضع للوزراء البويهيين (٩٤٥ ـ ١٠٥٥) المعروفين بتشيّعهم، كان الناس يسألون الشيعة: لِمَ يظل الإمام في احتجابه؟ إذ ليس عليه عندئذ أن يعاني أي خطر؟ وكان الجواب أن أعداء الإمام مايزالون موجودين؛ ومن هنا، على الأرجح، نشأت الفكرة التي ترى أن آخر الزمان، هذا، سيكون عندما تنتشر العقيدة الشيعية في العالم كله.

وهناك اعتقاد آخر يرتبط باحتجاب الإمام المهدي، مؤداه أن الشيعيين قد ورثوه، على الأرجح، من المعتقدات الزرادشتية: وهو الاعتقاد بعودة الإمام الثاني عشر، إلى الظهور قبل يوم البعث بقليل، وفي الوقت نفسه يعود أو يتجسد من جديد، أولئك الذين ارتفع إيمانهم إلى درجة عالية، وكانت أعمال الخير كثيرة لديهم، ولكن يعود معهم أيضاً أولئك الذين بلغوا من الفساد أعلاه، والذين طالما اضطهدوا وعذّبوا محبّي الله». أما الأول في فسيُكافؤون برؤية مملكة الحقيقة، ويتلقون «كل خيرات العالم التي يكونون قد تمنوها من قبل». وأما الآخرون، «فإن الله سيعود سيداً على أولئك الذين تمرّدوا عليه قبل الموت، ويمحو إساءاتهم، بالانتقام الذي يفرضه عليهم»[٣٢]. وهكذا نشهد، تبعاً لأقوال الشيخ المفيد (الذي مات عام ١٠٢٢) عملية انتقام إلهي، قبل أن يموت الناس جميعاً من جديد. وليقفوا يوم الحساب أمام محكمة العدل الخالد.

ونفهم نحن الآن، كيف أن عقولاً حديثة قد صُدمت بهذه العقيدة

---

٣٢ ـ د. صوردول: "الإمامية من منظور الشيخ المفيد". REI. ٤٠ (١٩٧٢) ص ٢١٧ ص ١٦٦ ومايليها.

المفرطة الإنسانية، والتي صيغت، بلا ريب، من أجل تهدئة أولئك الذين يتأففون مما كان يحصل عليه أو يستفيده، الأشرار، بلا حق، من خيرات هذا العالم، على حين أن من يحبون العدل ظلوا بؤساء محرومين، فقراء.. فحول عام ١٩٣٠ كان أحد علماء الدين، اسمه شريعتي صانغلاجي، وهو من رجال الدين المتطورين، قد طرح عقيدة «العودة» واستبعدها تماماً، ولهذا فإنه حَلّت عليه اللعنة من جميع الأطراف تقريباً، على الرغم من الموقف الشجاع الذي وقفه الشيخ عبد الكريم الحائري، الذي كان يشرف آنئذ على الدراسات الدينية في مدارس «قم» وقد صرَّح أو أكد أنه يمكن للإنسان أن يكون شيعياً من غير أن يؤمن بالضرورة بعقيدة «العودة»[٣٣]. وكان الجدل الثانوي الذي اتسع يومئذ، ليعود من حين لآخر، فيثور من جديد، يكشف عن الصعوبة التي يقاسيها الشيعيون، عندما يريدون الفصل بين ماهو أساسي في عقيدتهم، وماهو غير أساسي. أو ماهو إضافات أملتها الظروف التاريخية.

ولقد رأينا كيف فُرضت عقيدة احتجاب الإمام على الجماعات الشيعية، بحكم الضرورة السياسية، والضروة الميتافيزيكية. إذ لما كانت أسرة علي وأحفادها، تلاقي الفناء، ويُقضى عليها بحكم القمع، فإنه كان ينبغي أن تبقى هذه العقيدة، لما لها من قوة روحية ـ بل هي المبرّر الأساسي لوجود الشيعة التي تريد أو تصر على أنه لايمكن، ولا لحظة واحدة، أن يدع الله الناس على الأرض من غير حجّة قاطعة، تقود الناس إليه. وهذا هو معنى الإمامة، التي هي العقيدة الأساسية للشيعة.

---

٣٣ ـ انظر إي، ريشار. "شريعة صانغلاجي. مطوّر تيولوجي من عهد رضا شاه". ويرى هذا في منشورات أرجوماند. "السلطة والثقافة السياسية، في المذهب الشيعي". منشورات ألباني سوني بريس. (١٩٨٨ ـ ص ١٥٩ ـ ١٧٧).

الإمامة والتنظيم الطائفي:

ولما كانت الشيعة لاتعترف بأية سلطة على الأرض، إلا للإمام الذي لايملك أيُّ إنسان أن ينتسب إليه، بصورة إرغامية، فإن المؤمن الشيعي حر كل الحرية تجاه السلطة القائمة، وخاصة فما يتعلق بدينه، ومهما يكن السلطان، أو الشاه، أو الرئيس (المسلم) القيّم على أمور الجماعة، فإن السنيّ ملزم بالطاعة لذلك الذي يشرّع (أي لولي الأمر) والذي يحفظ على الجماعة انسجامها. ولكن مامن شيء من ذلك في المذهب الشيعي. لأن الحاكم كائن لايمكن الوصول إلى سرّه. ومن هنا جاءت الفكرة القائلة بأن على العلماء أن يستجيبوا أو يَردّوا على الحاجات الدينية للناس، من غير الإدعاء أنهم يحلّون محل الإمام. ولما كان يفترض أن الإمام حيٌّ، فإن النصوص التشريعية ليست مجمّدة على أوضاع غير قابلة للتغيير، بل يمكن أن تتلقى أجوبة جديدة تبعاً للأوضاع المتجدّدة: وهكذا فإن باب الاجتهاد يظلُّ مفتوحاً.

أما المعيار المطلوب لممارسة التأويل، فهو «المعرفة» الدينية أو العلم. وهكذا نُعاد إلى المبدأ القائل بأن اختيار الإمام إنما يقوم على (معرفته الظاهرية لحوادث العالم المرئي) وعلى معرفته الباطنية (أي فهمه للقضايا اللامرئية) التي تلقاها (بحكم الوراثة). وهذه المعرفة المزدوجة هي التي تتحكم نظرياً في صورة توارث السلطة الروحية. وهكذا فإن العلماء يخضعون لنفس القاعدة في اختيار الإمام. وعليهم أن يتملكوا المعرفة الدينية والعملية التي تؤهلهم لتطبيق القانون، أو الشريعة، ويملكوا المواهب الروحية التي تمنحهم السلطة على المؤمنين؛ ولهم الحق في ممارسة الوظائف التشريعية، وتعليم القانون أو الشريعة والتوجيه الروحي، ذلك أنه لايمكن الانقطاع، حتى في غياب الإمام، عن الحكم بالعدل وتعليم العقائد الدينية.

ولئن كانت المعرفة تملك تخليد وظيفة الإمام، فإن على المؤمنين البسطاء، أي أولئك الذين يعرفون جهلهم، أن يقلّدوا العارفين لكي يكونوا على مثال من يعرفون. إلا أن عليهم، مع ذلك، أن يملكوا معياراً سهلاً لمعرفة العلماء الذين يجب اختيارهم كنموذج. وحقاً فما من شيء أكثر أذى وخطراً من قيادة روحية مغتصبة. ثم إن مخاطر التقليد الحر أشياء تدان من جيل إلى جيل. ولهذا فإن الكتب الدينية الكبيرة أو الصغيرة التي تقدِّم لحل المشكلات، تتعهد التعريف بهذه المعايير التي تجعل من رجل الدين، هادياً لحسن التقليد (أو مرحباً به): فالمجتهد (اي رجل الدين المعترف بجدارته، في هذا المجال من قبل أساتذته) هو الذي يستطيع ممارسة التأويل في مجال الشريعة. أو قل إنه رجل ناضج، عاقل، وشيعي إمامي، معروف الأبوين، ممتلئ بالحيوية والأخذ بالعدل[٣٤]. ولما كان هنالك أكثر من شخص واحد يملكون هذه المجموعة من الفضائل، فإن علينا اختيار الأكثر علماً، أي ذاك الذي يمكنه أن يكون سيد كل أولئك الآخرين، فيما يتصل بحسن التأويل القانوني. وإذا لم يكن للإنسان القدرة على معرفة نفسه، من حيث قيمة معرفته الدينية، فإنه يمكن الاعتماد على أشخاص جديرين بالثقة، إذا هم اتفقوا على اختيار الشخص نفسه، كمجتهد أكثر علماً.

هانحن إذن في مجال يطلب فيه من الشيعي أن يعتمد على وجدانه هو، حيث تكون الحرية كاملة. ولنضف إلى ذلك أنه إذا كانت الرؤية المادية للإمام المختفي مستحيلة أو ممنوعة، فإن الرؤية الروحية ممارسة شائعة. وأول مايقال، هو أن كل شيعي، في كل عصر، يجب عليه أن يعرف إمام زمانه، فإذا هو لم يعرفه، فسيموت كأنه لم يعرفه الله (من حيث أن الإمام

٣٤ ـ انظر الصفحات الأولى من الكتب العملية، المستعملة حالياً في إيران، مثال ذلك، كتاب آية الله شريعة مداري، (مات عام ١٩٨٦).

هو الحجة القاطعة على وجود الله). وهكذا فإن معرفة الإمام، بصورة أو بأخرى، مطلوبة من كل مؤمن. ويمكن أن تتم عن طريق الحلم أو عن أحداث رؤيوية، عبثاً ما يُبحث عن آثارها الملموسة. ولهذا فإن الأدب الشيعي، والورع الشعبي غنيان بقصص الظهور، حيث يلاقي المؤمن أو يرى إمامه، في لحظة كان يشعر فيها بتعاسة كبيرة، في مكان مقدّس، خلال رحلة حج، عندما يكون الإنسان بحاجة إلى اتخاذ قرار هام[٣٥].

ولسنا هنا على مستوى دين مُظهر، واثق من نفسه، بل تجاه إيمان شخصي. والشيء الذي يجعله أكثر صعوبة على الفهم، هو ضعف الوضع الاجتماعي للشيعة، الذي عَوَّد المؤمنين، على إخفاء معتقداتهم، بالتقية، قبل أن يتلقى مذهبهم اعترافاً رسمياً بوجوده، بصورة متأخرة. فإذا أغنيت التقية روحياً، أدت ممارستها إلى مايسميه Corbin باسم «نظام الخفاء» الذي يقوم على كتم الأسرار كيلا تفقد أو أن تصبح مجرّد وصفات عادية أو بسيطة. ولاتكشف الأسرار إلا لمن تليق به.

سنتحدث في فصل آخر، عن مختلف المناقشات التاريخية حول شرعية السلطة المدنية، والاختلافات العديدة التي قامت بين الشيعة حول السلطة الدينية. ولكن يجب أن نفهم منذ الآن جملة النتائج الأساسية لعقيدة اختفاء الإمام (أو غيبته)، حول التصوُّر الشيعي للتنظيم الطائفي.

وإذا كان الإمام «حاضراً» ولكنه مختبئ أو مختف، فإن كل طمع في التسلط المطلق على الناس طمع غير مشروع، ذلك أن كل حاكم يضع نفسه في موضع القيادة، يغتصب السلطة الموجودة، ولكن موقفاً كهذا يثير الإضطراب. ثم إن سلطة الإمام المختفي، قلما وجد من يدعمها دعماً جدياً. والحق أن فقدان السلطة يؤدي إلى الفوضى، ويتيح المجال للعنف أن يتغلب على العدالة. وستكون الجماعة الإسلامية أول من يتألم من ضعف

---

٣٥ ـ انظر هـ. كوربان. "في الإسلام الإيراني". ٤ ـ ص ٣٣٠.

يأتيها، بمعنى ما، من ذاتها: ومن الأفضل أن يكون هناك ملك ناقص (من وجهة النظر الشيعية) من أن لايكون هناك من يحكم. ولما كان الإمام حاضراً - غائباً، ولم يكن لأحد مايمكنه من القيام بتمثيله أو تمثيل إرادته، فإن علينا أن نقبل إخضاع السلطة لشيء من النسبية.

وعلى ماتقول بعض المأثورات، فإن الإمام لايعود إلى الأرض لكي يُدَشّن دورة نهاية الأزمان إلا عندما تصبح اضطرابات هذا الزمن، غير محتملة، وحيث تكون الإضطرابات الأخروية قد حتّمت نهاية الإنسانية. ويقال إن الإمام الأول قد قال هذا القول الرؤيوي: «لقد حلمت أنّ طفلا يأتي من لحمي، هو الحادي عشر من أحفادي. فهو المهدي الذي سيملأ الدنيا عدالة وإنصافاً، عندما يبلغ الظلم والاستبداد في هذا العالم، أقصى درجاتهما». ولكن الكليني الذي يطلعنا على هذا الكلام، في القرن العاشر، ينقل حديثاً آخر جاء فيه: مامن احد يتنبأ بيوم مجيء هذا المهدي... وهذا الشك (أو عدم اليقين) هو الذي يسمح باختبار الشيعة، بغية تمييز المؤمنين من غير المؤمنين.

إن هذا الاعتقاد يطرح مشكلة المشاركة في المؤسسات السياسية. أما المشاركة الكاملة فتبدو مستبعدة بحكم ولاء الشيعي الدائم للإمام. وسنرى كيف ستحل هذه الصعوبة، في الإطار الذي تدّعي فيه السلطة أنها تنتسب إلى هذه الشرعية الإمامية، وتبطل الحجج التي تعلّق كلّ سلطة بسلطة الإمام، على نحو ماحدث في إيران منذ القرن السادس عشر. ولكن الحال تكون أخطر عندما تكون السلطة المدنية بيد السنيين المناضلين، أعداء أسرة الأئمة: فهل يجب، عند الاقتضاء، أن نرفض المشاركة في المؤسسات، على مافي ترك الجماعة الإسلامية، بغير دفاع، تجاه أذى الحكومة؟ إن جواب رجال الدين كثيراً مايكون براغماتياً، معللاً بالحاجة إلى عدم إرهاق ضمائر الشيعة، الذين كانوا يتعاونون، بصورة أو بأخرى، مع السلطات القائمة.

وكانت هذه الحال قائمة في عهد البويهيين، بصورة خاصة (٩٣٢ - ١٠٦٢) حيث كانت الخلافة محكومة بوزراء من الشيعة[٣٦]. والحقيقة، أن إمكان التعاون ينشأ عن أن كل حكومة مقبولة. وأن من الأفضل أن نعمل على استبقاء السلام، من أن نترك المجال لسيادة الفوضى. ولكن هذا لايعني أن المشكلة سُويت، ذلك أن الإسلام يجمع بقوة بين ماهو ديني، وماهو سياسي: فالإعتراف بالسلطة يعني الطاعة لها، ودفع الضرائب التقليدية، وإقامة صلاة الجمعة مع ذكر اسم الحاكم، والمشاركة في العمليات العسكرية... الخ.. وسنرى أن الشيعة كثيراً ماكانوا يقفون وقفة المحجم أمام كثير من النقاط، حتى ولو كانت السلطة السياسية تمارس على يد أشخاص من نفس المذهب الشيعي.

وعلى الإمام أن يظهر، والمؤمنون ينتظرون يوم ظهوره. وكثيراً ماينشأ عن انتظارهم، موقف الانفعال (أو المنفعل)، بعيداً عن الروح الدينامية والثورية التي كان يراها شريعتي في موقف الإمام الحسين، وتمرده. والحق أن هنالك نوعين من الانتظار: أي أن هناك انتظار الاستسلام والخضوع، وهناك انتظار الاستياء ورفض الوضع القائم. أما في الحالة الأولى، فإن الإنسان يقبل أي شيء يُفرض عليه، دون التلهف أو الطموح إلى التغيير؛ وأما في الحالة الثانية، فإن الإنسان يتمرَّد ويعارض، لأن الناس يريدون تغييراً جذرياً[٣٧]. وهذا التمييز الذي قام به شريعتي في موضوع الإمام علي الذي كان ينتظر الساعة التي يقوم فيها بالحكم، تنطبق كل الانطباق على الانتظار الأخروي:

«إن المشكلة الاجتماعية والسياسية تنعدم، والمسؤوليات إنما تكون

---

٣٦ - ماديلونغ. "رسالة الشريف المرتضى حول العمل من أجل الحكم - مسألة العمل مع السلطة" ١٩٨٠ - صفحة ١٨ - ٣١.

٣٧ - شريعتي، "علي"، ص ١٥٩.

مقصورة على الإطار الأخلاقي الفردي، والاحتجاب (احتجاب الإمام) لم يعد إلا سلسلة من صور الخضوع والانتظار المنفعل؛ وعندما يكون المجتمع في حالٍ لايمكن فيها إنقاذه، فإن كل إنسان سيفكر أولاً، ببقائه وحده، ويقبل الناسِ كقدر مكتوب، أن يمضي المجتمع والنظام الاجتماعي، والثقافة، والأخلاق العامة إلى الانهيار، حتى يتحتّم ظهور الإمام. وفي هذا الإطار، فإن احتجاب الإمام لايكون إلا ثمن التحرّر من كل مافي هذا العالم من القوى، وهذا يعني القبول المقنن لكل مايحدث أو يوجد، وحذف كل مسؤولية جمعية: ومن الآن فصاعداً، يستطيع كل إنسان أن يسكن فرديته. فكل الآمال. وكل المعتقدات، وكل العواطف الشيعية «ستلخص في مبدأين اثنين: المتعة بالألم، وكراهية السنيين، ولاشيء آخر».

إن هذه الصورة المظلمة للشيعة أو المتحجرة في قبول الفوضى المقررة، تتعارض، لدى شريعتي، مع شيعة تنشأ على صورة الإمام علي، الذي كان احتجابه زمناً، كان فيه على الإنسان أن يحمل على العكس، جملة المسؤوليات النبوية، لدى الإمام[٣٨].

«إنهم الرجال الذين يجب عليهم، منذ الآن فصاعداً، تعليم الإسلام، وضمان العدالة،وتنظيم الجماعة الإسلامية، وحكم أنفسهم بأنفسهم، والدفاع عن الإسلام والمسلمين ضدٌ دول هذا العالم، وإقامة الوحدة الإسلامية ضد اليهود، والمسيحيين والأعداء الآخرين (...) واختيار الناس المختصين بالمعرفة الحقيقية للإسلام، وللفقه الإسلامي، ولشؤون هذه الدنيا، وتنصيب رئيسٍ يحكمهم، على أن يكون شخصية هي الأرقى ثقافة، والأعظم سلامة، من بينهم، لكي يحل محل الإمام، الذي هو محل نبيّ الإسلام!»

---

٣٨ - شريعتي، "التشيع الصفوي"، ص ٢٢٣.

الشيعة والأسرة المقدسة:

إن إعادة تأويل المعتقدات التقليدية، بالإيديولوجيا الثورية لشريعتي، تتيح لنا أن نوضح باختصار، أساس الشيعة. ونحن واجدون فيها فكرتين متعارضتين: فكرة الهادي المطلق للبشرية، الوسيط بين الله والناس، والشفيع، والضامن ـ الحجة، أي الرجل الكامل الذي يفرض علينا سلطة عمياء، لاثغرة فيها: وسلطة انفتاح ناشئ عن فقدان كل بُنيَةٍ مشخصة للسلطة، أو عن رسالة تحرير يقوم على نفي القمع.

ثم إن الإمامة لدى الشيعة، مرتبطة بتصورٍ لعدالة الله الواسعة: وذاك الذي يحكم الناس، بالاستناد إلى أعمالهم من أجل البعث أو إحياء العالم الإسلامي، مرغم على إعطائهم. في كل لحظة وسائل تأمين السلام. ولايمكن أن يوجد في ذلك، من ثغرة، تترك الناس على جهلهم: فالنبيّ، والأئمة، والإمام المحتجب، ماهم إلا الضمانات لقيام النظام الإلهي، ذلك النظام الذي يكون فيه الإنسان مدعواً لإعادة خلق نفسه.

وكل مجتمع لا إمام له، مجتمع فوضوي، أي أنه سريع العطب، سرعان ماتسوده قوى القهر. ولهذا، على مايقول شريعتي، فإنه عندما لايكون الإمام مقبولاً كرئيس للمجتمع، فليست حقوق الإمام هي التي تأذت، ولكنها حقوق الشعب الذي لم تُحسَنْ إدارته.

إن استباق عودة الإمام، استباقاً يعمّر آلاف السنين، أمر يجعل من الشيعة مذهباً أو عقيدة تلتفت ـ أكثر بكثير من جماعة السنة ـ إلى مانسميه بـ «مابعد التاريخ» أي هي استباق مثالي لنهاية الأزمان. وعلى ذلك فإن التأملات التيوزوفية، تظل مفتوحة، قائمة على أساس وطيد، ومشروعة. ويتساءل الإنسان هنا أو يحاول أن يفهم: في أي مرحلة هو من الدورة الإلهية. وعلى الرغم من المثالية العميقة والأساسية لهذا النوع من النظر إلى العالم، فإن احتجاب الإمام، ليس بعائق يقف عقبة أمام

المجتمع، لأن الشيعة نشأت عن موقف سياسي، وتظل تستلهم أهدافها من تطلّع إلى الإنصاف والعدالة، وليس هناك من حاجز سياسي. ذلك أن الإمام لايفرض على الناس إلا أن يظلوا أمناء على توجيهات الوحي التي تحرّر المستضعفين، من ربقة المتكبرين. وهكذا فإن هذه الرسالة الكريمة، والتي فيها من الغموض، مايكفي للتلاؤم مع الأوضاع الكثيرة التغيّر، هي التي انطوى فيها الخطاب الإيديولوجي الثوري.

الفصل الثالث

لاهوتية صوفية (أوسرّية)

إن روزني سوبوا Rosny - sous - bois - وهي عقدة اتصال للضواحي الباريسية - توحي للفرنسيين بشبكة من المواصلات بين الطرق، بأكثر مما توحي بمثله الصوفية الشيعية. ومع ذلك فإن لي، معها، موعداً، في بيت حديث، واسع، بلا فخفخة مفرطة، في وسط أرض مزروعة بالأزهار. وكنت سعيداً بالوصول إلى هذا المكان بعد متاهة عانيت منها بسبب الأدلاء على الطريق، وخلال ذلك أكتشف لوحة بلغتين هما الفارسية والفرنسية، كتب عليها بحروف كبيرة تحيّر المارة العاديين: «بيت الصوفيين... خانقاه نعمة الله».

ولابدَّ هنا من المجاملة، فأراهم. يدخلونني في ممر، فيه أكثر من علامة على الثقافة الإيرانية، مثل السجاد والكيليم Kelim على الأرض. وهناك أحذية أيضاً، مصفوفة أمام الباب، تدعوني إلى خلع حذائي، احتراماً للقداسة والعادات. وأجد أمامي صالة مغمورة بأنوار كثيرة، كهربائية: أما النوافذ فهي محجوبة بستائر من القطن الأصفهاني الملون. وفي أقصى الصالة، صورة ضخمة للسيد، يجلس هو تحتها. وتعود إلى بقايا ذكريات عن المنمنمات الفارسية، يُرى فيها الأمير على عرشه، يكلم شخصاً أعطاه موعداً.. (إن شرط الحياة الإنسانية غامض. وبعض الناس يبرهنون على التميز. وفي ليالي الجفاف العظيم على الأرض، سمعت من يتكلم عنك، في هذه الجهة من العالم. ولم يكن الثناء قط هزيلاً. إن

اسمك يلقي ظلاً كظل شجرة كبيرة. فأتحدث عنه إلى رجال الغبار فوق الطرقات، فإذا بهم يترطبون». إن هذه الكلمات التي أستعيرها من سان - جون بيرس Saint - john Pirse تناسب فعلاً هذا اللقاء الذي ينتظرني.

إن الدكتور جواد نوربقش NOURBAKSHE هو هذا. وعليه ثياب واسعة عريضة ونوع من المعطف الداخلي..وعلى رأسه الطربوش التقليدي. والوجه منقش وله شاربان، غزيرا الشعر. والعين ملأى بالحيوية، وأراه يدعوني إلى الاقتراب منه، ويمدّ لي يده دون أن يقف، ويذكر فكاهة تجعلني أستريح نفسياً، ويعود إلى أنبوب (نبريج) نارجيلته، التي تجعلنا قرقعتها - عندما يشربها، وينفث دخانها - نشعر جميعاً أن ذلك يرطب الجوّ حولنا. وحولي بعض الإيرانيين المعروفين مثل الوزير السابق (والحقيقة أنه هو رئيس وزراء) شاهيور بختيار، ومذيعة مشهورة في الراديو، من أيام الشاه، وامرأة أحد الألوية (جمع: لواء - جنرال) من عهد الشاه، وابنته التي تعزف على الثار (أي القيثارة guitare) بصورة رائعة، وشاعر موسيقي، كان أحد المناضلين في الحزب الشيوعي الإيراني، أي حزب Toudeh، وأحد أساتذة الجامعة المعروفين، الذي وصل قريبا من إيران وسيعود من جديد إلى حيث كان، خلافاً للآخرين، الذين يعانون من الشوق إلى الوطن. وهنالك أيضاً، في آخر القاعة، شبابٌ غير واضحي الجنسية بالنسبة إليَّ. أنهم لايقولون شيئاً، أو أن للغتهم الفارسية سمة أنغلو - ساكسونية، أو ربما فرنسية. وهم يقومون بالخدمة مع المجاملة المفرطة والجدّية المعروفة لخادم محترف، دون لباس رسمي.

إن هذه الأمسية ليست جلسة تعبدية: أما السيد هذا المساء المار عرضاً بباريس، فإنه يستقبل أصدقاء الأشياع، ويجيب عن أسئلتهم. ثم إننا دعينا إلى عشاء بسيط، وضع سماطها بطقس خاص، وكان الملح أول ماقدّم.

وبعد هذه الوليمة، وبعد سماع الموسيقى، بدأت المذيعة السابقة، في إنشاد أشعار للسيد، اختارها هو نفسه، من ديوانه. وقد قدَّم نسخة من هذا الديوان بكرم للمدعوين المتميزين الذين حرص على إكرامهم.

ولنلاحظ أن هذا الكرم لم يكن من قبيل كسب الأنصار: ذلك أن هناك مايكفي من الأشياع، علىمايقول نوربقش. ولن ندعي يوم الأحد ولا يوم الخميس، مساءاً، للقيام بالشعائر المقصورة على الأنصار، والمحتوية أو المشتملة على الذكر، مع الصلاة، والوعظ، والموسيقى التأملية، والأدعية المكرَّرة، وماشابهها. والناس يعرفون هذه الطقوس الآن[1]. إلا أن الأعظم أو الأدعى إلى التأثر الشديد، شيء لايمكن وصفه أبداً. وهو الترديد المنغّم لدعاءٍ قويّ يشتمل على القول (لاإله إلا الله) بصورة جماعية، في الحين الذي تطفأ فيه كل الأضواء إلى الدرجة التي ننسى معها الزمان وأنفسنا معاً. أما العنصر الخاص بالشيعة في هذا الطقس، فهو الترديد المتواتر، بين فرتة وأخرى، لكلمة: «ياعلي» مما هو نوع من الابتهال «باسم علي» الذي هو الإمام الأول. وبعض الطقوس تظل سرية إلى حدٍّ ما، وهي مخصوصة بالمسارّين (أي المطلعين على الأسرار، والموثوقين في المجموعة)، مثل ولائم التضرع (مجالس النياز NIYAZ؟)، أو وجبات أخرى طقسية.

وفعلاً هنالك عناصر جديدة في بيت الصوفيين. ذلك أن نجاح الدكتور نوربقش (أو نورباكش) خارج إيران، هو على كل حال، شيء خاص. وتُنشر مجلة «الصوفي» أو تُطبع في لندن، طبعتين، واحدة باللغة الفارسية، وأخرى بالإنجليزية. ونراها تقدم لنا عناوين أربعة عشر مركزاً لهذه المجموعة الصوفية «نعمة الله» في أوروبا الغربية وفي الولايات المتحدة. وفي

---

١ ـ انظر: كتابات ر. غراميش، مصدر سبق ذكره في ثلاثة أجزاء ١٩٦٥ ـ ١٩٧٦ ـ ١٩٨١ الجزء الثالث: "الأعراف والطقوس"؛ بورجوادي و. ل. ويلسون (مقدمة للسيد هـ. نصر) "ملوك الحب. شعر وتاريخ نعمة الله الصوفي". طهران: الأكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة (وبولدر الكتاب الكبير الشرقي.. لندن. تهاميس وهووسون) ١٩٨٧. ص ١٦٨ ومابعدها.

كاليفورنيا وحدها ثلاثة «خانقاهات!» أما في فرنسا، فإن البيت الثاني لهذه المجموعة فتح في ليون عام ١٩٩٠ ومن الصعب أن نعرف ما إذا كان هذا النجاح يعود إلى شخصية المؤسس أو إلى قلق الإيرانيين المنفيين من الأشكال التي تتخذها الشيعة إو إلى اضطراب الغرب، الذي يلتفت بطبيعة الحال إلى كل الوصفات السحرية للشرق.

إن جواد نور بقش، طبيب نفساني، ولد عام ١٩٢٦ في كرمان في الجنوب الشرقي من إيران، وكان قد أشرف على قسم الأمراض النفسية في جامعة طهران، بل إنه عمل خلال سنة كاملة في مستشفى Saint - Anne في باريس (١٩٦٢ - ١٩٦٣). لكن مهمته الروحية أهمُّ من مهمته المهنية. وقد أصبح العنصر المفضل لمؤنس - علي شاه - ذي الرياستين وهو أحد كبار الصوفية في نظام نعمة الله - وعمره لايتجاوز الثانية والعشرين. ثم تزوج واحدة من بناته، وأصبح خلفه عام ١٩٥٢. وهو أول رئيس صوفي أو «قطب» كانت له حياة نشيطة قضاها في مهنته، كما أنه أول رئيس ترك الثياب الصوفية التقليدية (المعطف الكبير والطربوش) خارج الاجتماعات.

أما نشاطه الفعلي فعظيم. فلقد كتب ونشر جملة مطولات عن الصوفية المعدة لجعل الحياة الصوفية في متناول الجميع. وهو أيضاً مؤلّف شرحِ سور القرآن، وديواني شعر. وطبع أو نشر طبعة نقدية لمجموعة نصوص صوفية كلاسيكية. مثل مَوردة السِرّ وهو مؤلف يعود إلى القرن الرابع عشر لشابستاري أخبار العاشقين لروزبيهان من شيراز، وبصورة خاصة، أعمال الشاه نعمة الله والي كرمان، أي الوليّ الكبير الذي أعطى اسمه للفرقة، وقد مات هذا الأخير عام ١٤٣١.

وينظر نور بقش إلى الصوفية، على أنها طريق حبٍّ، ذو جذور متأصلة في الإسلام. بعد أن جرد من المصطلحات الفلسفية. وهي تحاول أن

تساعد أولئك الذين يملكون الاستعداد في قلوبهم للتخصص في البحث عن اللامتناهي: والدكتور نور بقش، رجل علم ودراسة، وشخصية قوية كاريزماتية (أي يملك مواهب لدنية). ولقد نجح بجعل فرقته غنية بالحياة. وهي الآن الفرقة الأكثر انسجاماً في الصوفية الإيرانية. وهو يعيش الآن في المنفى، ولكنه يُصرُّ على العودة إلى إيران، حيث يوجد أنصار عديدون له. وبعد الثورة، دعته السلطات الإيرانية إلى إعلان ولائه للإمام الخميني، وذلك للإعلان عن أنه لاوجود لأي إلتباس سياسي بين الفرقة، فرقة نعمة الله وبين السلطة الجديدة. غير أن إلحاح السلطات على نور بقش، الحريص بالدرجة الأولى، على الاحتفاظ بحريته، أدّى به إلى ترك وطنه، أو قل إنه اختار المنفى. وقد وجهت إليه دعوات كثيرة، من قادة الجمهورية الإيرانية، لكي ترجو عودته إلى إيران، إلا أنه أجاب عنها بصورة حاسمة وهازئة معاً، إذ أجاب بالقول: «سأعود إلى إيران عندما تضمنون لي أن في وسعي شتم الخميني، إذا أردت ذلك».

ويرى نور بقش أن الإنسان الذي يضحك من الله، لأنه يشعر أنه قريب من الله، ـ يهزأ بالديانة الكليروسية، والملايات ليسوا إلا دجالين مغلقين على الحياة الروحية الأصيلة. ولايعني هذا أن نور بقش يعارض الديانة التي تمارس في المساجد، ذلك أنه، على العكس، يعلن أنه مكلف بحماية المسجد ضد الدين[٢]. ورأت الفرقة أن مراكزها، (خانقاهاتها) مهددة، من غير أن تغلقها السلطات الرسمية، بالقوة، ولم تحتمل الرقابة التي كانوا يريدون فرضها عليها، ولهذا قررت إيقاف نشاطها، ووضعت مكتبتها في مكانٍ أمين، في صناديق مناسبة، بانتظار أيام أفضل.. فإذا أردنا أن نفهم الأسباب التي دعت نور بقش إلى اختيار المنفى، فإنه لابد من العودة إلى العلاقات الشديدة التعقيد بين الصوفية وبين المذهب الشيعي.

---

٢ ـ بورجوادي وويلسون، "ملوك الحب". ص ١٧٧.

النظام الكليروسي:

لقد نشأت الصوفية من الحاجة إلى التعبير عن الحب الصوفي للواحد الأحد، داخل تعاليم الإسلام الصارمة. لكن الطريقة الصوفية المتبعة لدى الدراويش، تتعارض مع الشريعة لدى المسلمين، كما يتعارض الظاهر مع الباطن. وبمثل هذا يمكن القول، إن بين الصوفية والإسلام نفس النوع من الجدل الذي كان يثور بين المسيحيين، لمعرفة ما إذا كان العفو الإلهي، والبعث يوم القيامة، يعفيانهم من التقيد الشديد بالشريعة اليهودية.

وفي الأصل، كانت الصوفية حادثة دينية، أما في المذهب الشيعي، فإن الوجه الداخلي للإسلام، قد نما إلى درجة عالية، بفضل الإمامية وتيولوجيا «الولاية الدينية». ولايشعر الشيعة بالحاجة إلى توجيه كاريزماني. وروحاني. أو إلى التأملات النيوصوفية التي تغري السنة باتباع الصوفية، إلا بدرجة أقل مما يشعر به رجال السنة. ذلك أن الحب الهائم للأئمة، ولاسيما للإمام المحتجب، أو مرشد المؤمنين، يعوّض عن تعلق الصوفيين برئيسهم الكاريزماني، أو «القطب» أو «الشيخ».

وكان النشوء التاريخي للصوفية الشيعية، حصيلة سيرورة طويلة. وحتى القرن الخامس عشر. كانت تنعقد في الأناضول، وإيران، جمعيات كثيرة للصوفيين، على الرغم من تعلق هؤلاء بالمذهب السني، وتنمي في داخلها تعلقاً كبيراً بعليّ وبالأئمة الإثني عشر، مما كان يقرّب بينها وبين الشيعة. وهذا ماكان شأن فرقة الكبروية[٣] وشأن بعض مفكري الشيعة مثل حيدر. الذين قبلوا تراث الصوفية علناً.. ولكن قيام الدولة الصفوية في القرن السادس عشر، في إيران، قلب بعنف أو أوقع الإضطراب في العلاقات القائمة بين الصوفية والشيعة؛ وحوالي منتصف القرن الخامس

---

٣ ـ انظر م. موليه. "الكبروية بين السنة والشيعة في القرن الثامن والتاسع من الهجرة". مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٦١ ص ٦١ ـ ١٤٢.

عشر، كانت الأسرة الصفوية، قبل وصولها إلى السلطة (عام ١٥٠١) تدير حركة كبيرة صوفية في شمال إيران، ذلك أن الرؤوس الحمراء (أي كيزيلباش باللغة التركية، بسبب اللون الأحمر لطرابيشهم) قد مضت إلى الغاية في الانتقال إلى المذهب الشيعي.

ولقد استعان الصفويون، خلال فرضهم التشيع كديانة رسمية، ولإقامة جهاز قضائي - إداري - بالعلماء الإماميين. وكان الصراع أمراً محتوماً. لكن علماء الدين، الأكثر تبحُّراً في العلم، والداخلين في خدمة الصفويين، أخذوا يلاحقون الفرق الصوفية التي كانت تملك أشياعاً كثيرين، وتضع موضع البحث سلطتهم الإكليروسية بمقدار ماينازعون الصفويين على سلطتهم نفسها. فمحمد باقر المجلسي، رئيس الولايات الكبير النفوذ. وواضع الموسوعة الكبرى للديانة الشيعية المسماة «بحار الأنوار» لم يوفر الكيزيلباش (الرؤوس الحمراء) من قمعه للصوفيين. وكانت أكثر الفرق الصوفية، قد انتهت، في بداية القرن الثامن عشر، في إيران: وفي آخر القرن، كان أتباع نعمة الله (الذين يعتبرون نور بقش الآن قطب فرعهم الأساسي) قد استقروا في إيران بفضل المعصوم علي شاه، الذي كان يأتي من الهند. لكن هجمة أحد رجال الدين محمد علي بهبهاني، الذي كان شديد النفوذ (مات عام ١٨٠٣) أودت بذلك المعصوم وأحدثت جرحاً عميقاً في تاريخ الصوفية الإيرانية[٤]. وعندما انتقلت السلطة إلى القاجاريين (١٧٧٩ - ١٩٢٥)، وتمَّ تحريك الصوفيين من قبلهم، واستخدام الفرق كوسيلة للنجاح الاجتماعي،

٤ - كان أبو محمد - علي آغا محمد - الباقر قد لاحق الشيعة الإخباريين. انظر ماكتب عنهم لدى A. Davani، آغا محمد باقر بن محمد أكمل الأصفهاني معروف ووحيد البهبهاني. طهران، أمير كبير ١٣٦٢. وانظر حول قمع الصوفيين. هـ. ألفار H. Algar، في كتابه: "الدين والدولة في إيران ١٧٨٥ - ١٩٠٦". وانظر: "دور العلماء أيام الحكم القاجاري". بيركلي لوشا انجيلوس. منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٩ - ص ٣٦ ومابعدها.

وكنقطة انطلاق للتخلص من نفوذ رجال الدين، كل ذلك قد جعل الوضع أكثر تعقيداً.

والمثل الأهم على عودة الدراويش وحظوتهم السياسية. هو مثل محمد شاه (١٨٣٤ - ١٨٤٨) أي الملك الثالث من القاجاريين، الذي يوصف عادة بالضعف، وبأخذه بالخرافات. فبعد أن قتل وزيره الأول محمد شاه، عيّن الدرويش نعمة الله الحاج ميرزا، على رأس الحكومة، وكان مربيه في صغره، بمقدار ماكان شديد التأثير فيه. وكان هذا الرجل الذي كثيراً مايوصف بشدة الوحشية والجهل، - والذي أعيد إليه الاعتبار حديثاً على يد إحدى المؤرخات الإيرانيات، التي ترى فيه رجلاً وطنياً مفعماً بإنكار الذات[٥] - قد برز، خاصة في إضعاف نفوذ رجال الدين، والسماح للداوريش بمتابعة نشاطاتهم. وعندما أعيدت الصوفية إلى البلاط، وفي بعض أماكن الحج الخاصة قدِّر لها أن تحتفظ حتى أيامنا هذه، بما نسميه «المؤسسة المعارضة لجماعة رجال الدين»، وفيها يقتلع الولاء للرئيس الكاريزماتي، الولاء للإكليروس الشيعي الذي يريد أو يتوقع أن يتلقى هو كامل الولاء من المؤمنين. وهكذا فإن الفرق الصوفية - مادامت تبقى هامشية - تظل بديلاً عما في الدين من صلابة في التعاليم.

وهنالك نظام صوفي إيراني آخر، نشأ في الخمسينات من هذا القرن على يد محمد الأنقى. ولكنه يأبى مع ذلك أي سيطرة من أي رئيس. وهو فرقة الـ Ovesi (أوفيسي)، التي تجعل الصلة بالرئيس الروحي، صلة روحية خالصة وغير مرئية[٦]. وكذلك يوجد نظام صوفي، ذو نشأة حديثة (١٨٩٩) هو جماعة الأخوة (Anjoman - e-okkhowat).

---

٥ - انظر هـ. الناطق. "الإسلام في طريق التنمية الثقافية" لندن. بابام ١٩٨٨.

٦ - غراميش. مصدر سبق ذكره. الجزء ٢. العقيدة، ص ٢٣٥.

وهذا التجمع يأبى أن يكون له رئيس دائم، وعليه أن يخضع أو ينقاد لمجلس من عشرة أعضاء، هم الذين يختارون رئيسهم. وكان هنالك في العهد البهلوي (١٩٢٥ ـ ١٩٧٩) ساسة من الماسونيين، من أصحاب المرتبة العالية في الدولة أعضاء في هذا المجلس. وعندما أنشأ الأمير القاجاري ظهر الدولة (مات عام ١٩٢٤) ـ وكان هو ماسونياً أيضاً ـ جماعة الأخوة حاول بها، دون شك أن ينشئ مجموعة صوفية أكثر مما أراد إنشاد محفل، متجنباً صفة الماسونية المتهمة. وكان مقرُّ هذه الجماعة في شارع الفردوسي في طهران، حتى قيام الثورة، مكاناً لاجتماع محافل ماسونية مختلفة، تخفى شاراته من أجل حفلات الدراويش. وعلى الرغم من أن الاتجاه العقلاني والعلماني للماسونيين، لاعلاقة له مع النظام الصوفي، فلا شك أن هناك شيئاً من القرابة بين هذه النظامين: فالحذرُ من الإكليروس وإيثار النخبة، وشيء من الميل إلى حفظ السر، والولع بالطقوس، أمور مشتركة بينهما، ومنها شدة التضامن بين الأعضاء.

وعلى الرغم من الابتعاد عن الجهاز الإكليروسي. والديانة الحرفية، فإن الصوفيين الإيرانيين يشاركون في هذه الثقافة «الطفيلية» التي يدينها، في إيران، كما في أي مكان آخر، أولئك العقلانيون المتعطشون للتقدم. ولقد تلاءمت الفرق الصوفية مع صور الحداثة، وأصبحت تختار أعضاءها من أصحاب المهن الحرة: فكأن من الألطف أن يكون الإنسان صوفياً، من أن يذهب إلى الجامع. والصوفية اليوم، حركة مدنية، بصورة خاصة، يُهددها النمو الصناعي بأقل مما تهدّدها سلطة الإكليروس، التي لاترى فيها إلا مزاحمة غير مشروعة، في سوق القيم الدينية. ثم إن عودتها إلى إيران لم تتم بصورة خالية من التوتر، وبالإمكان دوماً، أن تتغير الأمور، وتتطور.

الصوفية والشيعة:

إن الصوفية تجاوز (روحي mystique) داخل الإسلام، وهي تزعج، على ماهي فيه، حُراس العقيدة الذين هم العلماء، سواء أكان ذلك لدى السنة، أم كان لدى الشيعة. وهذا لايعني أن الإسلام لايشتمل على أي عنصر روحي: ويكفي أن تقرأ القرآن للاقتناع بأن الصوفية تستمد منه، ينبوع إلهامها الأساسي، الذي لاينضب. ولكن الجماعة تحتمي، تلقائياً، من البدع والعفويات، التي تزعج النظام الاجتماعي. وهذه الصوفية التي تطمع في إقامة علاقة حب، مع الله (إذا صح هذا التعبير) تقوم بين شخص وشخص آخر، تتجاوز عدة حدود عقائدية للإسلام: فالفروض العبادات (كالصلوات والصيام والحج والزكاة) لم تلغ، ولكنها تصبح ثانوية، بالنسبة إلى عبادة مختلفة، مخصوصة بالمسارّين، وأكثر حرارة وحرية. وتبقى عقيدة التوحيد كما هي، تعنى بأدب حار، قليل المبالاة، بالتعاريف العقائدية الباردة.

وهناك عدة سمات لاهوتية مشتركة تجمع بين الصوفية والشيعية(٧). أولاها احترام الإمام علي التي تبدو «خلافته الروحية» عقيدة مركزية لدى الصوفيين. وكثيراً مايذكر لدى الصوفية والشيعة على السواء، هذا الحديث النبوي الذي يشير إلى الحكمة الغنوصية: «أنا مدينة العلم وعلي بابها». ومن بين الرموز التي يشار إليها لدى الطرفين (السني والشيعي) رمز المعطف الذي غطى به النبي بنته فاطمة وعلياً وولديها؛ إنه يرمز إلى انتقال الهبة الكونية النبوية إلى الأئمة المنحدرين من علي وفاطمة، حتى الإمام المستتر. وتحتفظ الصوفية أو تستفيد مِن رمز المعطف: فلبسه يعني أن الإنسان قد ملك السلطة الروحية، التي تهبها معرفة الأسرار الإلهية،

---

٧ ـ انظر السيد هـ. نصر. "المذهب الشيعي والصوفية. علاقاتهم المبدئية والتاريخية"، و: "الشيعة الإمامية". ندوة ستراسبورغ، باريس PUF، ص ٢١٥ ـ ٢٣٣.

وعندما يلقي الصوفي على نصيره، أو واحد من فرقته، معطفه الرمزي (أي البركة) فهو قد اعترف بأنه جدير بالمسارة الباطنية، أي بالإطلاع على الحقيقة ـ أو النور المحمدي. ومن يقل كلمة الانتقال أو المسارّة يقل حلقة من الانتقالات أو سلسلة منها، لضمان الإبقاء على كامل العقيدة. وكما أن كل إمام كان ينقل سرّه ووظيفته الروحية، إلى ذاك الذي يخلفه، فإن كل نظام صوفي يحتفظ، بفخر، بذلك التسلسل الروحي لأسياده، ذلك التسلسل الذي يمضي صاعداً بصورة عامة ليصل إلى عليّ.

وهذا الإصرار على إقامة الاستمرارية لمودة روحية مشروعة للناس. في كل عصر، على الوحي المحمّدي، إنما هو سمة عامة، مشتركة بين الصوفية والشيعية. إذ لابد، في العقيدتين، من هادٍ أو دليل مثبت ومصدّق من الجميع، أي من قطب روحي أو إمام، يجب على المؤمن اكتشافه: ولاتقوم العلاقة على السلطة السياسية أو البشرية، بل على بحث كل إنسان عن إمام وجوده، أي عن الإنسان الكامل. وفي الحالتين نجد السلطة الروحية مشاراً إليها بكلمة يختلط في دلالتها شيء من الحب الإلهي، والقيادة الروحية: وهي الولاية.

وهذا الإلتقاء بين الشيعة والصوفية، كثيراً مالاحظه بعض التيوزوفيين الإماميين، المتأثرين بعقيدة المعلم الأندلسي ابن عربي (مات في دمشق، عام ١٢٤٠م). وكان أحدهم (حيدر آموي، وهو لاهوتي شيعي من شمال إيران، مات عام ١٣٥٨) قد بذل جهده لدمج الصوفية بالشيعة، وبيان أن هذه وتلك، تعنيان الشيء نفسه:

«ليس بين كلّ فروع الإسلام ومختلفي الفرق المحمدية، من شدّد اللوم على الصوفية، مثل مايفعل الشيعة: وبالمقابل، فإنه مامن جماعة شدّدت اللوم على الشيعة كما فعل الصوفيون، وهذا على الرغم من أن أصلهما واحد؛ وأن النبع الذي استقى

منه أولئك وهؤلاء هو نفسه، وأن المعتمد من الطرفين واحد لايتغير[٨]».

ويوازي هذا التقريب اللاهوتي، الذي قام به حيدر آمولي، أن فرقاً صوفية أخرى قد اعتنقت المذهب الشيعي، أو انضمت إليه قبل وصول الصفويين إلى الحكم. والأمر هنا يتعلق بالكبروية. وهي نظام أسّس في القرن الثامن عشر على يد نجم الدين كبرى (وهو متصوف فارسي، أسس الطريقة الكبروية أو الذهبية، كما تقدم). وقد أنجب هذا النظام بعضاً من أكابر الصوفيين في التاريخ الفارسي. ثم إن محمداً نوربقش (ت: عام ٨٦٩ هـ) الذي عاش في القرن الخامس عشر، نجح أكثر من سابقيه في جعل الطريقة الكبروية تتجه إلى أحفاد الإمام علي، ومضى في طريقه حتى ادّعى أنه المهدي، أي الإمام المنتظر[٩].

الروحانية في المذهب الشيعي البدائي:

وُلِدَ المذهب الشيعي أو نشأ حول فكرة سياسية، ولكنه أرغم، بعد هزائم خطيرة، على الإنطواء على نظرية الاستتار أو الإختفاء، التي تعني آخر ماتعني، الاعتراف باستحالة السيطرة على حكومة الجماعة. وهكذا نمت الشيعة على هامش عقائد الأكثرية السنية. والمفارقة هنا، هي أن الشيعة لم يتخلوا قط عن المطالبة بالخلافة، ولا عن المطامح الصوفية التي كانت تعوّض عن الخيبة السياسية.

وفي أيام الصفويين، ظلّ التعاطي بين النشاط الصوفي والسياسة قائماً. ولولا العون الناشئ عن الصوفية، لكانت كارزمية الملوك الصفويين، أمراً

---

٨ ـ جامع الأسرار. ذكره كوربان. في الإسلام الإيراني ٣، "أوفياء الحب والمذهب الشيعي والصوفية". باريس. غاليمار ١٩٧٢، ص ١٧٩.

٩ ـ انظر س. آ. أرجوماند. "ظل الله على الأرض". شيكاغو ـ لندن. منشورات جامعة شيكاغو. ١٩٨٤. ص ٧٤ ومابعدها.

لايفهم: لكن الشرعية الكليروسية تتدخل على كل المستويات لكي تجيب عن سؤالٍ دقيقٍ يطرحه النظام الجديد، لكي يدير الدولة، التي تراقَب فيها الآثار الكاريزماتية، ثم يتدخل النيوزوفيون بدورهم، ويهملون المهام السياسية، لكي يتبنوا النظريات التأملية المفرطة، التي تزيح الإكليروس عن سيطرته الروحية الكاملة.

ولقد نما التيار الروحي (أو الصوفي) مبكراً جداً في الشيعة البدائية. وحقاً فإن المسائل المتعلقة بالخلافة السياسية، والسلطة داخل الجماعة الإسلامية، هي التي كانت أساس الإفتراق بين الشيعة وبين الأكثرية الإسلامية. ولكن هناك ميلاً كبيراً إلى الكلام على الشيعة القديمة من خلال النظرة المشوِّهة لخصومها السنيين، على حين أن الأئمة هم أنفسهم، الذين تنقل إلينا أخبارهم وأحاديثهم في مجموعات التراث الشيعي، قد تخلّوا عن كل أمل في النجاح السياسي بعد خيبة الإمام الحسين في كربلاء. وهم لايُعرّفون أنفسهم باعتبارهم شيعة علي، بل باعتبارهم أصدقاء الله وما ولاية الإمام أو الأئمة إلا اكتمال هذا الحب.

«فالإمام هو صديق الله بالدرجة الأولى، وليس المؤمن الإمامي إلا ذاك الذي يجد حبَّ الله في عمل محبب لإمامه، باعتبار أن هذا الأخير هو ظهور، المصفات الإلهية. وأول شيء يسأل عنه المؤمن بعد موته، على مايقول الإمام جعفر «هو أمر يتعلق بولائه، أي عن محبته لنا نحن الأئمة. وإذا هو ظل يعلن عن هذا الحب، حتى موته، فعندئذ ستقبل صلاته وصيامه، وصدقاته، وحجه. وإذا هو لم يعلن هذا الحب، فإن أي عمل من أعماله الصالحة، من حيث المظهر، لايمكن أن يكون مقبولاً». إن الله قد جعلنا عتباته، كما يقول الإمام الأول (وهذا حديث منقول عن الإمام جعفر)، وطريقه، ووجهه الذي ينبغي أن نتجه إليه. وهذا الذي ينحرف عن ولائنا، وحبنا، أو يتجه بإخلاصه إلى آخرين غيرنا،

فإنه يكون قد انحرف عن الطريق (....). وبالمقابل فإن من يتجه إلينا إنما يتجه إلى الينابيع الصافية، الجارية والتي لاتنقطع ولاتنفدُ بحكم أمر الله[10]».

«إن نبوءة القرآن قد كُشِفَتْ للناس جميعاً، ولكن جانبها السرّي، الباطني، لايمكن أن يعرف إلا بنا نحن الأئمة، المؤتمنين عليها. ويقول الإمام الخامس، نحن كنوز وخزنة السر الخفي لله في هذا العالم والعالم الآخر. والمؤمنون بنا هم كنوزنا وخزنتنا نحن الأئمة».

هذا وإن لوجود عقيدة سرية لدى الشيعة نتيجتين أخلاقيتين: فالوصول إلى الأئمة الأولياء أمر لايتعلق بإرادة كل واحد، أو كل إنسان، بل يتعلق بمسارّة تأتي من الأعلى. ويؤدي هذا التطبيق إلى بعض الانتقائية، ومن جهة أخرى، فإن الحرص على سلامة السر، يقتضي أو يمكن أن يقتضي أن يخفي المؤمنون مافي قلوبهم. وليس الحرص على الخفايا أمراً يؤخذ من جانبه السياسي فقط، جانب الأناة والحذر في تأكيد أو إعلان الإيمان، في حالة الخطر، بل هو إعلان التعالي على الخضوع الحرفي، للإيمان، بالولاية الإلهية.

«وعندما سئل الإمام جعفر عن الفرق بين الإسلام والإيمان (الشيعي) بالولاية، أجاب: إن الإسلام هو الإيمان بوحدانية الله والاعتراف بنبوة محمد ﷺ. وبفضل الإسلام، تحرّم الشريعة الجرائم، وتشرّع المعاملات بين الأشخاص، مثل الزواج والإرث طبقاً لقواعد، علينا جميعاً أن نحترمها. وكذلك الصلاة والحج فإن شعائرهما وصورة أدائهما منظمة تقليدياً. لكن الإيمان الصحيح، هو هاد روحي للقلب (...) وهكذا فإن قبول الإيمان يقتضي الإسلام وليس العكس، كما أنه لايمكن الاقتراب من

---

١٠ ـ م. أ. معزي. "المذهب الشيعي العقائدي، والواقع السياسي" نشر دار، كتبي. "الشيطان الكبير والتوليب"، إيران، جمهورية أولى. باريس. المؤسسة العليا للإدارة. ص ٧١.

الكعبة إلا بعد الدخول إلى الحرم الشريف في مكة، ولكن يمكن الدخول إلى الحرم من دون الاقتراب من الكعبة[11].

الشيعة الكليروسية ضد الصوفية:

إن هذه التأملات (الروحية mystiques) التي تعطي معنى للروحانية الشيعية، تبدو وكأنها تعيد الشيعيين لفهم المتصوفين، وإلى مشاركتهم في بعض اهتماماتهم المتجهة إلى ماهو فوق الطبيعي. ولكن على الرغم من بعض المحاولات السلمية (ككتابة بعض الكتب بقصد التوفيق بين الاتجاهين)، لإصلاح ذات البين بين الطرفين، أي بين الشيعة والصوفية، من قبل بعض المفكرين الشيعة الحديثين، مثل السيد حسن نصر، فإن العلماء الإماميين يقدّمون اعتراضات مبدئية ضد التصوّف. ومن الصعب أن نقول إن السبب في ذلك هو المزاحمة التي تخوضها الشيعة في سوق القيم الدينية، وهي التي أثارت انتقاداتهم، أو إن هذه الانتقادات هي التي أدّت، أصلاً، إلى التعارض والعداء العنيف بين الطرفين، وإلى المشاحنات التي أشرنا إليها فيما تقدّم. ذلك أن علماء الدين في قم، على مايلاحظ Corbin يفضلون الكلام على العرفان Gnose، بدلاً من الكلام على التصوّف، حتى ولو كانوا يشيرون في هذا إلى مصادر مشتركة[12]. وهذا مثل ضخم يقدمه لنا آية الله الخميني نفسه، الذي علّم الروحانيات والفلسفة في «قم» حتى بداية الخمسينات، والذي نظر بلا اهتمام أو بلا مبالاة إلى إغلاق بيوت الفرق الصوفية في إيران.

أما حجج الإسلام ضد الفرق الصوفية، فقلّما عولجت بتوسع، كما لو

---

١١ ـ أحاديث مستمدة من الكليني. الأصول من الكافي. كتاب الإيمان والكفر. انظر معزي. في الهامش رقم ١٠ ص ٨٧ ـ ٨٨.

١٢ ـ كوربان: "في الإسلام الإيراني". ص ١١، ص ١٥٣ الخ. يميل كوربان إلى المصالحة بين الميول المتعرضة، في النشاط الصوفي.

أن العلماء كانوا يخافون ـ إذا هم هاجموها بعنف ـ أن يظن الناس أنهم يأخذونها مأخذ الجد، وأن يجعلوها ضحايا تثير التعاطف. ومع ذلك فإننا نجد بعض الكتابات الجدلية الحديثة، وبصورة خاصة جملة من الدحوض المنظمة والممتعة جداً بقلم أحد مشايخ الصوفية القدماء الذين انقلبوا على الصوفية، وعادوا إلى أحضان الشيعة. وهو يصف كل المراسم، والتنظيم الداخلي لفرقة كيوان القزويني. ولقد ألف هذا الرجل الذي مات عام ١٩٣٩ مايقرب من عشرين كتاباً ضدّ الصوفيين، وهي في أغلبها جدلية الطابع ضد هذا المذهب، ولكنه لايعدل عما يسمى بالصوفية الحقيقية، المناقضة للصوفية الشكلية (أو الرسمية، المرسومة)[١٣]. ولم ينشئ هذا الرجل مدرسة في هذه المحاولة الهادفة إلى التطوير (أو لنقل إنه لم يجد بين الصوفيين من يؤيده، وينشئ معه تياراً منظماً). ولكن كتبه كثيراً مايشار إليها من قبل العلماء الذين يريدون الكشف عن أخطار الفرق الصوفية، أو الانتساب إليها.

وإيضاحاً لوجهة نظر العلماء الشيعيين المعاصرين، نسوق هنا أو ننقل بعض الصفحات مما كتبه مؤرخ كليروسي، يريد أن يبرر القمع الشديد الذي قام به محمد علي البهبهاني ضد المتصوفين في القرن الثامن عشر، وأول القرن التاسع عشر[١٤].

«هنالك جملة تفسيرات لكلمة «صوفي» على مايقول علي الدواني. وحتى الصوفيين أنفسهم لايلتقون عليها. وأول من مضوا إليها، كانوا من الهراطقة ثم من المنشقين عن أصولهم، المتأثرين ببراهمة الهنود. وهؤلاء الناس، من العالم الإسلامي، إنما كانوا أعداء آل النبي، مثل الحسن البصري، وآخرين، وهم من

١٣ ـ انظر غراميش. مصدر سبق ذكره. المجلد الأول، ص ـ ٦٨ ـ ٦٩.

١٤ ـ الدواني، آغا محمد باقر..وحيد بهبهاني، ص ٢٨٩ ومابعدها.

نوع كيفان القزويني Keyvan Quazini الذي عاش أربعين سنة في أكناف الصوفية، بل إنه أصبح واحداً من رؤساء هذا النظام. وقد بين أو كشف عن الأصل الهندي للصوفية وأوضح أن كلمة الصوفية والصوفي (Sufiya tasawof) مجرّدة من المعنى. فالصوفيون جماعة يلبسون الصوف (تبعاً لأحد أصول كلمة صوفي) ويتنكرون بسمات الزهاد، والرهبان المسيحيين، لكي يجذبوا إليهم احترام أو تقدير المسلمين، ويحققوا أهدافهم السوداء (...).

ويتابع الدواني كلامه قائلاً: وتعود عقائد الصوفية، إلى عقيدتين أساسيتين هما التجسيد (أو التقمص) والحلول. ويقول أصحاب التقمص إن الله يتحد (أو ينشئ شيئاً واحداً) مع الرجل الكامل، وهذه عقيدة استعاروها من الصابئين (طائفة غنوصية ماتزال موجودة في العراق) ومن المسيحيين. ومن هذا العرض الملخص، نصل إلى النتيجة القائلة بأن فروع الصوفية كلها مزيفة خاطئة، أمعنت في الضلال. وهم يختلفون كل الاختلاف عن دين الإسلام. ولاسيما عن فرع الخلاص لدى الشيعة الاثني عشرية. ويخفي الصوفي قربه من الرهبنة المسيحية، تحت رداء الولاء للإسلام: إنهم يحسبون دكاترة (جهابذة) الإيمان الشيعي، كما لو أنهم أناس سطحيون جداً، ذلك أن رؤساءهم الروحيين يُعتبرون لديهم الوحيدين الذين يمثلون جوهر الإسلام. وهم يشتمون العلماء في كتاباتهم، ويعزون إلى النبي حديثاً مزيفاً (موضوعاً)، يعود السنيون إليه حيث يكون المسلمون منقسمين إلى جماعتين، تنقاد إحداهما للشريعة، والثانية تأخذ بالطريقة الروحية. أما رؤساء هذه، أي الحسن البصري ومعروف الكرخي وشقيق البلخي، وأبو يزيد

البسطامي، ومنصور الحلاج... فكانوا كلهم سنيين، وخصوماً للشيعة، أو قل هم أناس غير متعلمين، فاقدو الاتزان، ولم يكن لهم أية صلة بأئمتنا، ويعتبرون مع ذلك أنهم مالكو الأسرار العلوية... أما مايتصل برؤاهم، وبلوغهم مرتبة الحلول، فذلك إنما يتم بتأثير الحشيش والقنب الهندي، وهو مخدّر ممنوع في الدين. وفي هؤلاء من يعترفون بأنهم يكثرون من استعماله. وهم يفرضون على أنفسهم صور حرمان مفرطة.. ويزهدون زهداً، تُفسِدُ عليهم أمزجتهم.. وإنه لمن الغريب حقاً أنه رغم كل التحذيرات التي وصلتنا عن طريق التراث، وتعليم العلماء الأعظم أهمية ـ أي اولئك الذين استطاع الدين بفضلهم أن يستمر خلال مختلف القرون ـ مايزال يوجد أناس هم ضحايا هؤلاء الدجالين، ويحاولون الوصول إلى الله بواسطتهم، متخلين في ذلك عن كل فكر نقدي[١٥].

..... والفلسفة:

إن من الصعب أن ننفي، أمام هذا الإحتقار الذي يبديه هذا العالم الديني المعاصر، أن هناك خلافاً قوياً بين علماء الشيعة وبين الصوفيين. ولكن هؤلاء ليسوا الوحيدين الذي يهدّدون الحصر الكِليروسي للخطاب المشروع حول الخلاص: بل إن الفلاسفة أيضاً، قد أُشرِكوا بالإدانة مع الصوفيين. ومع ذلك، فإن طرفة من طرائف الإسلام الشيعي، هي الاعتراف بحق التأمل الميتافيزيكي، بدرجة ما، في دراسة العلوم الدينية. وحقاً فإن مركز الدراسات اللاهوتية في «قم» هو المكان الوحيد، في العالم، حيث يجرؤ الأساتذة والطلاب، ويدرسون كتب أرسطو أو ابن

١٥ ـ نفس المصدر، ص ١٩٤.

سينا، وحيث مازال التراث الفلسفي اللاحق لأفلاطون حيّاً. وكان آية الله الخميني معروفاً في قم، حتى بداية الخمسينيات من قرننا هذا، بسبب تدريسه للفلسفة. وبعد الثورة الإسلامية لعام ١٩٧٩، كان يتابع الإستشهاد، في خطبه، بنصوص الملا صادراً (أو صدرا) (وهو أحد ألمع ممثلي التراث الإيراني للفلسفة الإسلامية).

وطمعاً بالقضاء على كل صور سوء التفاهم، المنتشرة في الغرب، فإنه يجب هنا أن نزن كل الحدود: فتواريخ الفلسفة ماتزال حتى اليوم، تتحدث عن فلسفة عربية أو إسلامية، وهما كلمتان غير مناسبتين للدلالة على تراثٍ، هو في آن واحد، أرسطاطاليسي من جهة، وأفلاطونية حديثة من جهة أخرى. ويجب أن يكون قد توقف مع موت ابن رشد في الأندلس، عام ١١٩٨. وقد تلقت أوروبا، عن طريق إسبانيا جزءاً من الإرث الإغريقي المنقول بواسطة العرب. لكن الإضطرابات التي أصابت العالم الإسلامي، وتطوّر المسيحية، أدّت إلى حجب التطورات اللاحقة، ولاسيما تلك التي قامت في العالم الإيراني، وخاصة عندما أصبحت إيران شيعية في القرن السادس عشر «مقطوعة عن العالم الإسلامي» حول البحر الأبيض المتوسط» الذي كان لأوروبا معه علاقات أكثر وأوسع.

وأول سوء تفاهم، يتعلق بالتسمية العرقية: فهذه الفلسفة ليست عربية، إلا باللغة، فابن سينا، إن لم نرد أن نذكر إلا واحداً من أعظم الفلاسفة السابقين، هو إيراني، وظلت الفلسفة تتفتح، حتى أيامنا هذه، في خطّه، تارة مع روحانية الرؤى، وتارة مع مايقتضيه المنطق الأرسطي من صلابة ودقة. أما سوء التفاهم الثاني، فإنه يتصل بما يسمى أصالة في الصفة، أي في كلمة الفلسفة الإسلامية: فهنالك، كما يلاحظ Henri Corbin، إشارة إلى كونها إسلامية

على حين أن الثقافة، أو الفلسفة الإسلامية، إنما تتصل بالإسلام، بصورة جوهرية أو ذاتية، دون افتراض الوفاء أو اللاوفاء للإيمان أو العقيدة، تبعاً لنفس الصورة التي تميّز، مثلاً، مركزاً للدراسات، حول المسيحية، عن مركز للدراسات المسيحية[١٦].

والواقع أن كلمة «فلسفة» نفسها، ربما كانت غير مناسبة: وهنالك كلمتان تستخدمان في التراث الإسلامي، هما كلمة فلسفة، وهي محرّفة أو مبسّطة، كترجمة الكلمة اليونانية فيلو ـ سوفيا، وكلمة حكمة إلهي (أو حكمة إلهية) وهذا الحدّ الأخير وحده، يدلنا كيف أن الفلاسفة لم يعودوا مجرّد مضاربين في القيم الميتافيزيائية: بل إنهم يُقدمون على المغامرة الروحية لمعرفة الله، ويستخدمون لذلك وسائل غير الوحي الإلهي، وغير ماورد في التراث. ذلك أن التأمل الفلسفي، عندما يبحث أو يحاول تقرير أية حقيقة ـ حتى فيما يتصل بمسلمات الإيمان والعقيدة ـ بالبرهان واليقين ـ كان يقضي على مبدأ التقليد الذي كان علماء الشيعة يستندون إليه لإقامة سلطانهم. ففي القرن الثامن عشر، صبّت اللعنة على الملاّ صدرا، مع الأمر بمنعه من التعليم خلال عشر سنوات تقريباً، وذلك بسبب جهوده للمصالحة بين القانون الديني، والتأمل الفلسفي والغنوصية (أي العرفان، وهذه الكلمة تعني الصوفية، بالإعتماد الصريح على ابن عربي). ولقد دشنَّ هذا صورة للتأمل، نجدها لدى أنصاره، حول التوافق بين الطريقة الباطنية، والطريقة الخارجية، وبتعبير آخر، إنه حاول التوفيق بين معرفة الله التي نحصل عليها بنور يضعه الله في القلب، أو بالإلهام الصوفي، وبين تلك التي نحصل عليها عن طريق الوحي، ووضع الشريعة في حيّز الممارسة والتطبيق.

---

١٦ ـ انظر على سبيل المثال، كوربان. "الفلسفة الإيرانية الإسلامية". باريس بوشي ـ شاستيل ١٩٨١، ص ١١.

السهروردي:

إن عودة الحياة إلى الفلسفة، في الشيعة الإيرانية، في القرن السادس عشر، تأثرت تأثراً ملحوظاً بأعمال شخصية عصيّة على التصنيف، هي شخصية شهاب الدين يحي السهروردي، الذي كثيراً مالقب بلقب شيخ الإشراق أو مانسميه بالحكمة الشرقية. ليس السهروردي بصوفي، ولا هو بفيلسوف بالمعنى الدقيق. فقد وُلِدَ عام ١١٥٥ أي بعد قرن كامل من موت ابن سينا. وكان سنيّاً ولكنه يبدو أحياناً شديد القرب من الشيعة. وعلى كونه مسلماً، فإنه كان يطالب بالتراث الروحي لإيران الزرداشتية، كما يطالب بتراث الفلاسفة اليونان، وبالهرمسية. وقد مات عام ١١٩١، وأعدم بناءاً على أوامر جهابذة الشريعة (الإسلامية) وبوحي من صلاح الدين، في حلب السورية. وربما كان ذلك لأنه اتهم بأنه شيعي.

ويرى السهروردي، أن طريق المعرفة العقلية والتأملية، لايسعه، في أحسن الأحوال، إلا أن يملك قيمة المقاربة السلبية. ومع ذلك فإنه يوصي بدراسة هذه الطريقة، ويقدِّم المثل على ذلك عندما يخصِّصُ القسم الأول من مطولة في التيوزوفيا الشرقية لها. وعنده أن المعرفة الإشراقية وحدها هي التي تسمح بإدراك الوجود، كإشراق حضوري، أي بإشراق، متى انكشف لنا، يجعل موضوعه حاضراً بتنويره. ويميّز السهروردي هذه المعرفة للمعرفة بالعلم الصوري. إن الكوسمولوجيا الروحانية Mystique تعارض بين عالم ملائكي مفعم بالنور والروح Esprit، وبين عالم آخر مادي، كثيف ومظلم يقوم كحاجز. وبين الاثنين يقوم (عالم المثال)، حيث يدرك الخيال الناشط، أشكالاً، تظهر في أمكنة ظهورية «غطاسية» كالصورة المعلقة في مرآة.

وبدءاً من هذا العالم الوسيط، تتم مسرحة قصص المسارّة الروحية، التي يقدم لنا السهروردي لها تأويله للشرط الإنساني: فالغنوصي الذي يعي «منفاه الغربي» يُرى وقد عاد إلى الشرق الرمزي، الذي ينبثق منه

النور،والقطب الذي يسمح بهذه العودة إلى الوطن الروحي، لايمكن أن يوجد إلا بواسطة البعد الباطني للوحي النبوي الذي يؤكد السهروردي أنه لم يكن مغلقاً (على أن النبوّة قد انتهت مع نبوّةمحمد).. وقد أدّى به هذا القول الأخيرالذي يُقرِّب «أستاذ الإشراق» من الشيعة، إلى أن يُعدم، على يد ممثلي السنة الذين كانوا أثناءها في وضع المنتصر في الحروب مع الصليبيين. وعلى الرغم من هذه النهاية المأسوية، فإن السهروردي يوضح قدر الفلسفة في إيران، ويسمح بوصل إيران القديمة بالتيوزوفيا الإسلامية، والصوفية بالتجديد الفلسفي الذي تمّ في القرن السادس عشر(١٧).

وحقاً فقد وَجد حديث الاستشراق، صدى عميقاً لدى بعض المعلقين الإيرانيين، مثل شمس الدين الشهرزوري، أو لدى الرياضي الفلكي والفيلسوف، قطب الدين الشيرازي. وهناك من يقول إن العالم الشيعي نصر الدين الطوسي، والصوفي السني ابن عربي، قد تأثرا بالسهروردي. ولكن هذا التأثير لم يختلط نهائياً بالمذهب الشيعي، وبقراءة ابن عربي، إلا في القرن الخامس عشر، وترك بصمات أدبية لاجدل حولها.

وعندما انتصرت الشيعة أخيراً في إيران، تكون نوع من السلطة الكليروسية (أو الهيوقراطية) استطاع المفكرون مقاومتها واكتساب الحق بخطاب مفتوح (أي سُمح للفلاسفة والمفكرين بحرية التعبير). وقد انتشر جيلٌ من الفلاسفة، في مدن اصفهان بالدرجة الأولى (التي أصبحت عاصمة للدولة منذ عام ١٥٩٦) وفي شيراز وقم. كان هؤلاء من رجال العلم الديني: ويُجمع هؤلاء دوماً وعادة، منذ أيام هنري كوربان، تحت

---

١٧ ـ إن النصوص الأساسية للسهروردي مترجمة إلى الفرنسية ـ على يد هـ. كوربان، وهي مجموعة في الـ Archange cmpoupre باريس. فابار. ١٩٧٦، نشر شارل جامبيت. "كتاب الحكمة الشرقية". لاغراس. فيرديه ١٩٨٦.

اسم مدرسة أصفهان: وعلى الرغم من أن هؤلاء المفكرين كانوا الورثة المباشرين للفلسفة الإسلامية وللفلسفة الإغريقية، وأنهم كانوا متأثرين بالنزعة الصوفية، فإنه كان عليهم الاحتراس من أن يعرّفوا أنفهم، كصوفيين، بل كانوا يؤثرون أن ينزلوا تفكيرهم في دائرة التسميات المعتدلة، مثل الحكمة، والتيوزوفيا (الحكمة الإلهية)، أو الروحانية (العرفان). وكانوا يبذلون الجهد، في كل مناسبة، أن يبيّنوا أنهم لايعارضون التيولوجيا الدينية التقليدية (الكلام)، ولا القانون الظاهر للإسلام، بطبيعة الحال.

الملا صدرا:

ويستند صدر الدين الشيرازي، المسمى عادة بالملا صدرا أو آخند AKHUND (الذي مات عام ١٦٤١) يستند بصراحة إلى السهروردي، وابن سينا والصوفي ابن عربي. ولكنه يستند أيضاً إلى النصوص التأسيسية للتراث الشيعي الإمامي. وقد سببت له جرأته ابتعادا عن مراكز البحث الفلسفية أو الدينية. أما مواقفه الأكثر أصالة أو طرافة، فإنها تتصل بالأولوية الأونطولوجية للوجود على الجوهر quiddie. ولايعني هذا أن أمامنا تصوّراً سابقاً للمذهب الوجودي، الذي لم يكن له أن يعني شيئاً في ذلك العصر، ولكن يعني العودة إلى تعاريف ابن سينا. وكما يقول معلق إيراني معاصر (J. Ashtiani)، فإن هذه الميتافيزياء ثورية تماماً. وعندها أنه مامن جوهر بسابق على فعل الوجود.

«ويُعلّق هنري كوربان بدوره على هذا، فيقول:

> كل جوهر، باعتباره ماهو، هو موجود: وفعل الوجود هذا، يمكنه أن يُوضع في كلٌ درجات سلّم الوجود، بدءاً من الوجود العقلي (أو الوجود الذهني)، حتى كل صور الوجود ـ الخارجية

بالنسبة إلى العقل، كالوجود الحسي، والخيالي، والمعقول[١٨].

ويضيف الملا صدرا، أن الجوهر ليس بالشيء الذي يتجمّد كما هو، بل يمكنه أن ينتقل من حال إلى أخرى، ولكن يمكنه أن ينتقل من درجة من الوجود إلى درجة أخرى في فعل الوجود، وهذا مايصفه وكأنه حركة للمادة Substanc، أو الجوهر. ونراه ينسق بالترابط مع درجات الوجود هذه، نظرية المعرفة الحضورية، التي هي نظرية السهروردي: فما بين حضور لكائن، لذاته أو للآخرين، إلا بمقدار ماتنزاح عنه ماديته، حيث ينفصل عن العالم، عالم الانعدام، انعدام وجوده للموت...

«وكلما اشتدت درجة الحضور، اشتد فعل الوجود؛ ومن هذه اللحظة أيضاً، كلما ازداد الوجود وجوداً، وفعل وجود، لما هو بعد الموت[١٩]».

وتنطوي هذه الميتافيزياء فعلاً، في منظور الخلاص. وعندما يكتب الملا صدرا كتابه الأساسي، يكتبه من أجل أن يوضّح طريقاً روحية هي: التيوزوفيا (حب الله) المتسامية في الرحلات النورويتية Noetiqus أو النوحية وهو يتتابع هكذا: ١ ـ رحلة من العالم المخلوق Creaturel نحو الله. ٢ ـ رحلة في الله وبالله. ٣ ـ عودة إلى العالم المخلوق. ٤ ـ رحلة في العالم المخلوق، ولكن هذه المرة على ضوء الحضور الإلهي: أي مُسَارّة لمعرفة النفس، وإلى الاعتراف بالوحدة الأنتولوجية لله (فما من شيء يوجد غير الله). وهكذا فإن هذه الفلسفة كلها المحتواة في التساؤل حول الأصل والعودة تَمفِهمُ Conceptualise تأملاً، يجب أن ينسجم مع معطيات العقيدة الشيعية. مثال ذلك مايتصل بموضوع بعث الأجساد. ويريد الملا صدرا أن يضع جسد البعث في البرزخ intertombe، المعرّف من قِبَل ابن عربي، حيث تحمل النفس إلى الجسد، «الجسد الدقيق» الذي هو جَسَدٌ

١٨ ـ كوربان. "في الإسلام الإيراني". القسم ٤، ص ٧٨.

١٩ ـ نفس المصدر. ونفس القسم، ص ٨٠.

خيالي، أو جسم مثالي، اكتسبته النفس خلال تجوالها في الأرض.

وليس هنا، في هذا العرض العام للمعتقدات الشيعية، مجال للتبسط في التأريخ لفكرٍ، كان هنري كوربان سيدّ من بحث فيه. ولكن يجب أن نعرف، بصورة خاصة، أن الإنطلاق الذي أعطي للفكر الشيعي منذ العهد الصفوي، لم يتوقف قط، حتى ولو كانت هنالك عهود أقل ملاءمة للتأمل الميتافيزيكي، كما حدث عندما جاء الغزو الأفغاني عام ١٧٢٢ لإيران، حيث استطاعت سلالة القاجار، أن تدعم قواعدها، في القرن التاسع عشر. وكانت بعض العناصر تعارض الفلسفة، كما تعارّض التصوف، وتعتبرها هرطقة، لأنها تستند إلى الفلسفة الإغريقية، وتحكّم العقل، هابطة بالوحي إلى مستوى ثانوي في المعرفة. وهذه المقاومة الوثوقية، ماتزال قائمة حتى الآن، في الإكليروس الشيعي. غير أنها (أي هذه الفلسفة) تجد مايعوضها عن هذه المقاومة، حتى في داخل هذا الاكليروس، عن طريق جيل من المفكرين اللامعين، الذين استمروا، في التواصل مع الملاّ ميرزا، باعتبارهم ورثة فكر[٢٠].

المفكرون المعاصرون:

أن يكون للإيرانيين الشيعة ميل شديد إلى التأملات الفلسفية، فهذا أمر نعرفه في الغرب، منذ غوبينو الذي حَرَّر صحائف فيها إعجاب كبير بهؤلاء الذين يسيرون على خطا الملاّ صدرا ـ ومنهم مثل هادي السابزافاري (مات عام ١٨٧٨) ـ من كان من معاصريه[٢١]. وبالمقابل

٢٠ ـ انظر س. هـ. نصر. "ميتافيزياء صدر الدين الشيرازي، والفلسفة الإسلامية في إيران القاجارية". نشر دار بوسفوردث وهيلين براند. إيران القاجارية. إيدنبورغ ١٩٨٣ ـ ص ١٧٧ ـ ١٩٨، وحول الملا صدرا، انظر: موريس. "حكمة العرش. مقدمة حول فلسفة الملا صدرا". منشورات جامعة برينستون وبرينستون.

٢١ ـ انظر آ دوغوبينو. الأعمال II "الأديان والفلسفات في آسيا المركزية" باريس. غاليمار (مكتبة البلياد) ١٩٨٣ ـ ص ٤٤٨ ـ ٤٨٣.

فإننا ننسى العمل العظيم الذي قام به كوربان، والذي انتهى به إلى أن إيران الحالية أرض خصبة للمساجلات الفكرية. والفكر التأملي. بل إن غوبينو نفسه ترجم مع حاخام من همذان، كتاب ديكارت المعروف: خطاب حول الطريقة Discours de la methode إلى الفارسية وهو الذي فتح الطريق للكشف عن فكر عقلاني، دنيوي أو غير دنيوي.. وكذلك فإن إغراء المنظومات الفلسفية الغربية، أنتج في إيران نفسها، مجموعة أجيال من المفكرين العلمانيين، الذين كثيراً مايكونون مع الاتجاه الوضعي (كونت) أو الماسوني أو الماركسي. ولم ينس بعض المفكرين من ذوي الإتجاه الديني، سواء أكانوا من رجال الدين أم من غيرهم، أن يستفيدوا من هذا التحدّي لدعم الخطاب الفلسفي الشيعي.

والرجل الأكثر ميلاً إلى القديم، منهم، مات عام ١٩٨٢ وهو رجل دين خلف الخميني في كرسي الفلسفة الروحية mystique منذ بداية العام ١٩٥٠، واسمه محمد حسين طباطبائي: فأنشأ في مدرسته جيلاً من الملايات الفلاسفة. ونشر كتباً كثيرة، منها تفسير القرآن باللغة العربية (تفسير الميزان)، وطبعة جدية مشروحة للرحلات الأربع (أو الأسفار الأربعة، تبعاً للعنوان المختصر) للملاّ صدرا، ومنها مطول في الفلسفة العامة حول مبادئ الواقعية الفلسفية، نراه فيها يدافع عن «الواقعية» بالمعنى الذي كان متداولاً في القرون الوسطى (أو بالمعنى الطومائي). وكان الطباطبائي يتحدّث، في بعض الحلقات الضيقة، عن الفلسفة الصوفية، وفلسفة طاو - طي - كينغ Tao - Te - King، والأوبانيشاد (الهندية)، وانجيل يوحنا. ولقد لقي المستشرق الفرنسي هنري كوربان، كما لقي عدداً من الرجال الجامعيين اللامعين، مثل السيد حسين نصر أو داريوش شايفان، ممن درسوا في أوروبا أو في الولايات المتحدة.

ومن تلاميذ الطباطبائي، رجل اسمه آية الله المرتضى المتحري، كان

حتى اغتياله عام ١٩٧٩ على يد بعض الثوريين الإسلاميين المعادين لرجال الدين، أستاذاً للفلسفة في كلية الشريعة الرسمية، في طهران. وكان ملتزماً بحرارة، بقضية الثورة الإسلامية، وإلى جانب أستاذه في الفلسفة، آية الله روح الله الخميني. وهناك تلميذ آخر للخميني، يعيش في شبه عزلة أو نصف عزلة في مشهد، وهو يستحق أيضاً أن يذكر بشكل خاص، بسبب تعاونه مع هنري كوربان في ترجمته لحياة الفلاسفة الإيرانيين، منذ القرن السابع حتى أيامنا هذه[٢٢]: وهو جلال الدين أشطياني، الذي كان كوربان يسميه أحياناً «الملاّ صدرا المكرَّر». وقد عمل الكثير ليُعرِّف بفكر أستاذ العصر الصفوي،وأخلافه الشيعيين. وهكذا فقد أنقذ الكثير من أعمالهم، من النسيان، عندما نشر مخطوطات كتبهم، ولكن من دون نقد كافٍ، لسوء الحظ..

وهنالك تياران معاصران يمسكان مشعل التفكير الفلسفي في إيران: وأكثرهما عمقاً، ولكن بخصوبة أقل، هو تيار هيدجر الممثل بمفكر أصيل، لم يكتب أي شيء تقريباً، هو أحمد فرديد. لقد ولد حوالي العام ١٩٢٠. وتلقى تربية إسلامية و «حديثة»؛ وبدا أول الأمر برغسوني النزعة، ولكنه بعد أن أقام إقامة قصيرة في فرنسا، اتجه إلى ألمانيا، وأصبح من أنصار هيدجر. ومن خلال تعليمه في جامعة طهران، وفي لقاءات أو ندوات، خاصة أو عامة، نجد تفكيراً أو تأملاً جديداً حول الهوية الإسلامية في مواجهة النزوع الدنيوي (أو العلمانية): والغرب مدين، في نظره، منذ أيام الفلاسفة الأغاريق، من حيث أنه أضعف مقولة «الإلهي» حتى وصل بها إلى أبعاد العقلانية المنطقية، مما لايؤدي، كما يرى هو، إلا إلى العدمية.

---

٢٢ ـ ثلاثة مجلدات، ظهرت في المكتبة الإيرانية، التابعة للمؤسسة الفرنسية للبحوث، باريس ـ طهران. ١٩٧١ ـ ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦. ونص المقدمات التحليلية بالفرنسية استعيد على يد كوربان في «الفلسفة الإيرانية الإسلامية».

أماداريوش شايفان الذي يعيش في فرنسا، منذ عام ١٩٨٠ فقد كان متأثراً جداً بفرويد، على الرغم من أنه ينفي ذلك الآن. ونراه في كتابه الذي عنوانه: ماهي أو ماعساها أن تكون ثورة إسلامية؟ يصف تطور الفلسفة الغربية نحو العدمية والمأزق الموازي لها اللذين انخرطت فيهما صورٍ التراث التقليدية الشرقية (ولاسيما في الهند والبلاد الإسلامية) عندما تنحطّ إلى مستوى الايديولوجيات.

أما التيار الثاني المعاصر، فهو الباطنية الإسلامية، التي نجد أروع ممثليها في شخص حسين نصر. كان هذا من مواليد ١٩٣٣، وقام بدراسات لامعة لتاريخ العلوم في الولايات المتحدة، قبل أن يعود إلى طهران، لكي يعمل عملاً يقع بين السياسة والجامعة. ويبدو أنه تأثر بمفكرين غربيين، بينهم من الإختلاف، مابين فريتزهوف سكهوون Fritzhof Schuon، وهنري كوربان (على الرغم من أن الاثنين باطنيان)، فوعى غنى التراث الإسلامي. وكانت ثقافته الممتازة، تفتح له أصول الباطنية نفسها: الشيعية منها والصوفية. ولكن مصادره الغربية، التي تهبه شهرة عالمية، حالت بينه وبين أن يكون له أنصار حتى في إيران نفسها. وعلى الرغم من أنه كان يدعم (أو من محبّذي) النظام البهلوي، فإنه كان يتصّل أيضاً بالعلماء كالطباطبائي والأشتياني أو المتحري Motahhari؛ وعلى الرغم من التحفظ الذي يبديه علماء الدين الشيعة، فإنه يعلن عن تعلقه بالصوفية، ويبرر ذلك، على مارأينا، بحجج عقائدية. وفي عام ١٩٧٥ أنشأ كوربان أكاديمية امبراطورية إيرانية، تحت رعاية الإمبراطورة فرح، تقصر اهتمامها على الفلسفة، مع برنامج غني للبحوث والمنشورات، باللغة العربية،والفرنسية، والانجليزية. وعلى الرغم من تحفظ العلماء، فإن هذه الأكاديمية قدمت دفعاً جيداً للدراسات الفلسفية الإيرانية، وتابعت (بدون نصر!) عملها، بعد الثورة.

واليوم نجد أمامنا تحريماً سياسياً يمنع التعبير في مبادئ التنظيم الاجتماعي، أو في الدين. ولكن الفلسفة تظل دوماً موضع التكريم في إيران: فالفلسفة الإسلامية والصوفية (أو الروحانية) تغري الجمهور أكثر فأكثر، بمقدار ماينفر منها الدين الشرعي، الذي تسيطر عليه الأخلاق الكليروسية. وتبيع المكتبات كتب الأدب الصوفي أو التيوزوفي، باللغة الفارسية (ذلك أن اللغة العربية أقل سهولة في الوصول إلى الجمهور العام) أكثر مما تبيع من كتب الأدب الايديولوجي أو الإسلامي. وهناك بعض المجلات، مثل المجلة الرصينة جداً أي «المعارف» التي يشرف عليها نصرة الله بوجانادي (وهو مؤلف لكتب متعمقة حول الصوفية، والإفلاطونية الحديثة) المختصة في هذا المجال. أما أكاديمية الفلسفة، التي لم تعد امبراطورية بل إسلامية، فإنها تتابع برناماجها، مع محاضرات مفتوحة للجمهور. لكن هذا لم يُنس الفلسفة، لهذا السبب، لا في الجامعة حيث ماتزال تُدرّسُ، ولا في واجهات الناشرين، الذين يطبعون، فيما يطبعون، أو ينشرون فيما ينشرون، ترجمات لكانت وهيجل. أما الندوات الكبيرة ذات السمة الإيديولوجية، المتعلقة بالجمهورية الإسلامية، ولاسيما تلك التي تتم بين رضا دافري، الدكتور في الفلسفة الهيدجيرية، والنصير المعروف لفرديد Fardid، وبين عبد الكريم سورروش، الدكتور في الصيدلة، والمحاضر اللامع، والذي يبدو من القائلين بانتقائية فلسفية براغماتية، و ليبرالية (وهو من أنصار K. Popper). وفيها تعالج قضايا لن تكون في غير مكانها في حرم أي جامعة أوروبية[٢٣].

والخلاصة إن أي أجنبي يمر الآن بإيران، يستطيع أن يلاحظ مثل هذه الملاحظات حتى بعد قرن ونصف القرن بعد غوبينو، أي حول الفضول

٢٣ ـ انظر ريشارد. "رجال الدين والمثقفون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية". منشورات (كيبيل وريشارد). المثقفون والمناضلون في الإسلام المعاصر.

التأملي، والتسامح العقلي للنخبة الإيرانية. ثم إن الشيعية والثقافة الفارسية، ليسا على الأرجح باللامباليتين أو الزاهدتين بهذا.

شيعية الشيعة الحديثة:

ولقد تحدثت بصورة خاصة، وحتى الآن، عن الشيعة الإمامية، كما لو أن هذه عقيدة جامدة، يتفق عليها كل الناس. والحق أن الانحرافات الحقيقية، التي تحدّثنا عنها بمناسبة الكلام على الصوفية والفلسفة، لن يجدا مكانهما هنا، إلا لأن العقيدة الرسمية، هي نفسها تشتمل على اتجاهات متضادة. ولا يُمثل رجال الدين الذين يملكون السلطة الآن، إلا الاتجاه المسيطر أو الغالب في إيران. وسنبحث في فصل آخر تلك الاختلافات المتصلة بحق الحكم في المجتمع، إلا أن علينا أن نشير هنا إلى الانقسام القائم بين جماعة الأخباريين وبين الأصوليين. وحباً بتبسيط القضية، يمكن القول إن هذا الجديد يشبه ذاك الذي يقوم بين البروتستانت وبين الكاثوليك: فهناك، من جهة أولى: من يعتمد على تديّن شخصي، صلب، قائم على النصوص التأسيسية. وهناك من جهة أخرى من يُلِحُّ على التراث المنقول عن وسطاء، هم رجال الدين (أي هناك نوع من الأصولية).

أما تعريف الأخباريين فإنه يتصل باحتجاب الإمام[٢٤]. والحق أنه عندما يحتجب الإمام الذي يمكن أن يتجه إليه الناس، في تدبير أمورهم في المسائل الأخلاقية، والثقافية والحقوقية، يكون مما لابد منه أن نلجأ إلى أحد حلين: فإما الإعتماد على تراث (الأخبار) المنقولة عن الأئمة (أو بوساطتهم) والتقيد بتعاليمهم تقيّداً شديداً، وهذا هو الحل الذي ترضاه جماعة الأخبار. وعندهم كل ما لم يسمح به الأئمة بشكل صريح، يُعتبر «مشبوهاً». ومن المفضل الإستغناء عنه، فلا إتفاق الجماعة، ولاممارسة

---

٢٤ ـ انظر ماديلونغ. الأخبارية، والملحق. (ي. كوهلبرغ) «الأخبارية» في الموسوعة الإيرانية، و ا. نيومان: "النمو والدلالة السياسية". Phd و UCLA، ١٩٨٦.

المحاكمة بالمشابهة، بالأمر المشروع: فالأخباريون الذين لايقبلون إلا الآراء التي نُقلت عن الأئمة، لايرون أي فرق، حول هذه النقطة بين فترة الأئمة، والتي بعدها، أي بعدَ اختفاء أو احتجاب الإمام الثاني عشر. إنهم يعتبرون أن كل المؤمنين «مقلدون» للأئمة، ويضعون المجتهدين، حراس الشريعة، المؤمنين البسطاء، على نفس المستوى: فكل هؤلاء يخصون لنفس الواجبات التي تملي عليهم معرفة عقيدة الأئمة، بل وتعلم العربية عند الحاجة، ووضع هذه المعرفة موضع التطبيق.

وإما أن نأخذ برأي الأصوليين الذين يجدون أنه لايجب تقليد الميت: فكل عصر بحاجة إلى مجتهد خاص به، متعود على تأويل الشريعة وتطبيقها تبعاً للظروف. ومن الواضح بالنسبة للأصوليين. أن الوضع الذي نشأ عن احتجاب الإمام، وضع مختلف جذرياً عما قبله، أو هو وضع جديد تماماً، وبانتظار عودة الإمام.. لابدّ من حلول عابرة، يأخذ بها المؤمنون موقتاً. ولنقل بصورة خاصة، إن استخدام القياس، أمرٌ لابد منه، لكي نجد حلولاً للمشكلات الجديدة. وهم يعلقون أهمية كبيرة على العلماء ذوي المستوى العالي، وهؤلاء يُمكن، عند الحاجة، أن يُختاروا من قِبَل المجتهدين. فهؤلاء معتادون على جمع الضرائب المترتبة دينياً، وعلى إصدار أحكام قضائية، وإقامة صلاة الجمعة. وهذه أشياء، يرفضها الأخباريون.

وهنا نلاحظ مايترتب على الاختيارات الدينية، من اقتضاءآت سياسية فورية. فالأصولية يدافعون عن سيطرة الإكليروس الديني كوسيط وحيد مقبول، بين الله الناس. ولقد استولوا على الناس، من أبناء الشيعة، منذ العهد الصفوي، كما لو أنهم يوازنون بين السلطة المدنية وبين السلطة الدينية، ويدفعون شرور هذه بخيرات تلك أو العكس. وفي القرن الذي انهارت فيه الإمبراطورية الصفوية، أي في القرن الثامن عشر،والذي عمَّ فيه القلق السياسي، وأصبح هو القاعدة، وأوشكت الشيعة أن تفقد

أولويتها، فإن العلماء المقيمين في النجف، انسحبوا من المسرح السياسي، وأصبحت أكثريتهم من «الأخباريين». ولايمكن التأكيد أن هيمنة الظروف السياسية هي التي دعت إلى هذه الهيمنة لجماعة الأخباريين (أو الإخباريين). ويبقى حقاً أن حملةً عنيفة، قام بها محمد الباقر بهبهاني (مات ١٧٩٣) دان فيها الأخباريين، كأنهم كفرة، وأدّى ذلك إلى اضطهادهم. ولم تقم لهم بعد ذلك قائمة، لأنهم لم ينجحوا في إقناع السلطان، قاجار فتح علي شاه بحقهم. أما اليوم فإن جماعة الأخباريين، تكاد أن تكون نسياً منسياً إلا في بعض النواحي في الجنوب الغربي من إيران، قرب عبادان.

غير أن انقساماً آخر ظهر في قلب الشيعة، في الوقت الذي بدأت فيه النزعة الأخبارية، بالإمحاء، وعنوان هذا الإنقسام هو الشيخية Sheykhisme. وكانت هذه المدرسة قد أسّست على يد عالم ديني عربي، وُلد في البحرين، هو الشيخ أحمد الأحسائي (مات: ١٨٢٦). وكان للشيخ أحمد، منذ طفولته، استعداد للحالات الرؤيوية Visionnaires، وجاء فأقام في إيران، وشجّعه على ذلك أن «فتح - علي شاه» كان يغدق عليه الكثير من عطاياه السنية. وتعود طرافته إلى أنه نمّى بعض الصيغ التيوزوفية التي جاءته من الملاّ صدرا، فيما يتصل بالعالم المتوسط بين العالم الروحي والعالم المادي (أي البرزخ)، وإلى نفيه بعث الجسم المادي، والطبيعة المادية لمعراج النبي، واحتجاب الإمام الثاني عشر: ذلك أن هذه الأحداث تجري في العالم الأوسط Hyroalya، الذي وصفه الروحانيون mystiques، وفيه تكون الأجسام قد تدانت من الأرواح ولم يعد للقوانين الطبيعية من تأثير فيها[٢٥].

---

٢٥ ـ انظر كوربان: "الجسد الروحي، والأرض السماوية"، منشورات بوشيه ـ شاستيل، الطبعة ٢، ١٩٧٩، ولاسيما الصفحات ٢١١ ـ ٢٤٥، نصوص ترجمها الشيخ أحمد الأحسائي.

وينفي الشيخيون، كالإخباريين «تقسيم المؤمنين إلى مقلدين ومجتهدين، ذلك أن لكل شيعي القدرة على فهم إيمانه، إذا هو كان قادراً على ذلك، أخلاقياً وعقلياً وروحياً: ذلك أن مفهوم النخبة التي يمكن أن تُطالب بالسلطة، مجرد إنحراف، إذ أن السلطة الوحيدة التي يجب على الجميع القبول بها، هي سلطة الإمام المختفي. ومع ذلك فإن الشيخيين صاغوا نظرية عادت عليهم بحذر الناس منهم، وعدائهم لهم، لأن «الأصوليين» يملكون الأكثرية بين الناس. وهم يقولون: إن في كل زمن إماماً، واحداً، يتكلم باسم الله، أو اسم النبي، وهذا مايسمونه باسم «وحدة الناطق». وقد طبق الشيخيون هذه الصفة على الذين يسمونهم باسم «الشيعة الكاملين»: فمنذ زمن الاحتجاب الكبير، صاروا هم، في كل حين، النائب أو الباب، أي نواب الإمام الثاني عشر، أو بابه. ومن المستبعد بوجه الإطلاق أن يعرفهم الناس. ولايدّعي الشيخيون أنهم وهبوا هذه «الكرامة» الباطنية، ذلك أنهم عندما يُمثلون الإمام المحتجب علنياً، يكونون قد كشفوا سره، وقضوا على الإنتظار الأخروي، إلا أنهم يصنفون في الخط الشيعي التقليدي، الذي يريد أن يكون الله، في كل عصر، قد اختار للناس هادياً موثوقاً، للسير بهم على طريق الحقيقة.

إن هذه النظريات قد أدّت عملياً إلى صبّ اللعنات عليهم. ولم يَدِنْ الشيخيون ببقائهم إلا لحماية الملوك القاجاريين، الذين منعوا المجتهدين من أن يدعوا الناس يقتلونهم. ولم يسبب لهم أكبر المتاعب إلا جماعة البابيين والبهائيين، الذين ادعوا أنهم أحق بادعاء العقيدة الشيخية، من أصحابها. غير أن موقفهم العام تجاه الأصوليين، قادهم إلى التقرب من السلطة، ماظلت إيران تحكم بنظام يَحْذرُ من العلماء، ويستطيع ضمان حقوق الأقليات. وهذا ماجعل موقفهم قلقاً جداً، بعد الثورة. وبعد عدة أشهر من قيام الثورة والجمهورية الإسلامية، في أيلول عام ١٩٧٩، قابلت في

كرمان، الرئيس الروحي لجماعة الشيخيين «سركار آغا أبو الرضى خامن إبراهيمي» الذي كان يسره أن يقول على الرغم من مألوف عاداته «كملا» أنه كان مهندساً ومستثمراً زراعياً، قبل أن يكون من علماء الدين. وكان يُلحُّ في التأكيد، أنه لايقبل من أفراد جماعته، ضريبة الخمس، التي يقدمها الشيعيون الأصوليون للمجتهدين: فمشايخ الشيخيين يعيشون من عملهم (كسب أيديهم في التجارة، والزراعة أو التعليم).

واليوم، مايزال يوجد شيخيون، متفرقون في إيران، والعراق، لكن مركزهم الرئيسي هو كرمان. منذ عهد الشيخ محمد كريم خان الكرماني (م: ١٨٧٠)، ابن الأمير إبراهيم خان قاجار، الذي كان حاكماً لهذه المدينة. وهنا أسست في بداية القرن التاسع عشر، تلك المدرسة الإبراهيمية، التي بقيت حتى عهد قريب، أهمَّ مركز لتعليم الشيخية، ودراستها. وفيها أيضاً طُبعت النصوصَ العربية والفارسية التي تعرّف بالشيخية. ومن سوء الحظ أن التوترات اللاحقة للثورة، كانت عنيفة جداً، إذ اغتيل سركار آغا، في خريف ١٩٧٩. أما خليفته السيد البصري فقد فضل أن يجمع نشاطات الجماعة في البصرة في العراق. ومن المؤسف أن الحرب لم تتأخر عن جعل هذه المدينة، مدينة صعبة على المقيمين فيها، مما جعل الجماعة تنسحب إلى داخل العراق.

ديانتان جديدتان.. البابية والبهائية:

إن الشيخيين لايعتبرون أنفسهم كمنشقين، على الرغم من عنف الهجمات التي وُجهت إليهم من الإكليروس الشيعي الأصولي، الذي يعيب عليهم عبادة الأئمة، بصورة مفرطة، مما يقربهم من عبادة الأوثان[٢٦]. ومن الصعب أن نقول مثل هذا عن البابية والبهائية، اللتين

---

٢٦ ـ انظر مثلاً، الليكواني (أو الليقواني) في: In - ast sheykiligare في طهران، وكتابه: "هناء والي العصر". ١٣٤٥/ ١٩٧٥.

انحدرنا تاريخياً، من المذهب الشيعي، والذين سرعان ماعرفوا أنفسهم كديانة جديدة[٢٧].

ومؤسس البابية السيد علي محمد، الملقب بالباب، مولود في شيراز عام ١٨١٩ أو ١٨٢٠: وقد أغري بالروحانية، وانتسب إلى الشيخية بعد ان لقي السيد كاظم رشتي. وفي عام ١٨٤٤، أي بعد ألف سنة قمرية من احتجاب الإمام، وجد مبعوث للسيد كاظم يعترف بعلي محمد، على أنه الإمام المنتظر من قبل الشيعة: ولم يكن من أمره أن يجيب بصورة رائعة عن الأسئلة اللاهوتية الأكثر دقة فقط، ولكنه أيضاً يكتب بالعربية تفسيراً لسورة يوسف. وبدءاً من ذلك الحين، لقّب نفسه بلقب الباب، مما يعني في ذهنه، أنه أكثر من مجرد الوسيط: ونراه يقدّم نفسه لأنصاره كتمظهر لله. ولقي الباب صدى غير متوقع، من جانب الطبقات الاجتماعية المختلفة، وأثار اضطرابات عنيفة في مقاطعات إيرانية عديدة. ثم إنه أوقف وأعدم عام ١٨٥٠، على حين أن نحواً من خمسة آلاف من أنصاره ماتوا في الإضطرابات التي أثارها بين عامي ١٨٤٨ و ١٨٥٠.

وعقيدة الباب، التي عرضها هو، في البيان الفارسي والعربي، تتجلى في إلغاء الشريعة الإسلامية، وإلغاء كل الشرائع الأخرى، وعلى هذه أن تُلغى ليعوض عنها بديانة أو بشريعة أكثر شمولاً، ومامن أحد يعرف جيداً ما إذا كان الباب هو نفسه نبيّ هذا الدين. أو أنه يجب انتظار مجيئ نبيّ جديد، كان يسميه «ذاك الذي سيظهره الله». وتبدو أوامر هذا الدين وحدوده الشرعية، ألطف من تعاليم الإسلام: فالنساء لم يعدن ملزمات بالحجاب: ولن يكون هنالك حكم بالموت، ولكن يحل محله المنع من

٢٧ ـ انظر: Cannuyer شارل كانويير "البهائيون والوحدة الثلاثية"، ماريد سوس برسبوليس ١٩٨٧.

المتع الجنسية الخ. وبالمقابل فإن كل وسائل الحرب المقدسة (الجهاد) مقبولة، من أجل نشر العقيدة البابية في العالم[٢٨]. وهذا مايعلل عنف الإضطرابات التي أثارها تمرّد البابية، وأغلب الظن، أن الباب طمع في كسب الشاه القاجاري إلى جانبه، أي محمد شاه، وإنضمام غالبية الشيعة إلى صفه. ونرجح أن إخفاقه حمل الأنصار المتأخرين على التفكير، (قبل إثارة أي اضطراب). ثم إن هؤلاء أصبحوا أنصار بهاء الله، الذين نسميهم باسم البهائيين.

والاسم الحقيقي لبهاء الله هذا، هو ميرزا حسين علي نوري.وهو من أسرة نبيلة في طهران، ولد عام (١٨١٧). وكان من أول المنتسبين إلى مذهب الباب، الذي لم يلقه قط. وقد حبس ثم نفي إلى العراق. وزعم عام ١٨٦٣ في بستان قريب من بغداد، أنه هو الذي سيظهره الله. وقد انضم إليه أكثر أنصار الباب، وأثاروا ردود فعل عنيفة، واغتيالات من جانب أنصار الاتجاه القاسي للبابية الذين كانوا يعترفون بسلطة الأخ غير الشقيق لميرزا يحي النوري الذي لقبه الباب بلقب «صبح الأزل»، ومات هذا عام ١٩١٢، ومن هنا صار اسمهم جماعة الأزليين. أما بهاء الله فقد مات عام ١٨٩٢، في إقامة إجبارية، قريبة من كنيسة Saint - Jean d'Acre، في فلسطين (التي أصبحت إسرائيلية).

ويريد البهائيون الذين انتشرت عقيدتهم بصورة واسعة، وعُرفت أو نُميت على يد عبد البهاء، ابن بهاء الله، أن ينظموا المجتمع من أجل توحيد الجنس البشري، وإقامة حكومة عالمية. وكان نزوعهم السلمي لايتطابق مطلقاً مع الطريق الحربية التي آثرها الباب، وقد اضطروا حتى إلى حجب

٢٨ - D. Maeeoin. "مفهوم البابي والحرب المقدسة" ماسيوان. قسم الدين، ١٢ (١٩٨٢)، ص ٩٣ - ١٢٩. وهنا قصة قدمها غوبينو: "الأديان والفلاسفة في آسيا الوسطى". ص ٥٠٤ - ٦٦٢.

بعض نصوص المؤسس التي لم تكن تتطابق مع ميولهم السلمية. وكانت الطاعة لأولي الأمر القائمين اليوم، أو في النظم القائمة اليوم، أمراً إجبارياً. وحيثما كانوا، يجب عليهم ما استطاعوا، أن لايقوموا بالخدمة العسكرية. ويحرّم البهائيون «الروح النضالية السياسية»، وحتى النقابية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، أقاموا بكثرة في الولايات المتحدة وأوروبا، واستقروا. أما مركزهم العالمي فإنه موجود اليوم في حيفا، ولكن لئن كانوا موجودين بعض الشيء في كل مكان، فإنهم في إيران، أكثر عدداً منهم في أي مكان آخر (ويقدرون عددهم هناك بما يتراوح بين (٣٠٠ ألف و ٥٠٠ ألف مؤمن تبعاً لتقديرات ١٩٧٩) مما لامجال معه لعدم إثارة مشكلات التسامح من ناحية المسلمين.

وكثيراً ماتثار مشكلة البهائيين في الصحافة لإدانة التعصب الإيراني. والمقصود بهذا هو الدفاع عن أقلية مضطهدة، لاتُضمنُ لها حتى أبسط الحقوق الإنسانية. ويبدو أنه لابدّ هنا من بضعة أسطر لشرح الموضوع: ففي الإسلام، أكثر من أي دين آخر، يعتبر الدخول في الإسلام أو العقيدة الإسلامية، أمراً ذا قيمة اجتماعية، وإذا طُلب من المؤمن إعلان الإيمان بالشهادة: «لا إله إلا الله، ومحمد رسول الله». فذلك، فقط، لتأكيد انتساب جماعي، مكتسب منذ الولادة. ومن ينفي هذا الانتساب، يُعَدُّ وكأنه أصبح ضد الجماعة. وعلى ذلك فإنه يُعتبر خائناً. والكفر إنما يعاقب بالموت، عندما يتعلق الأمر بمسلم وُلد من أبوين مسلمين. وهذه قاعدة يعمل بها، مهما كان الدين الذي يعلن انحيازه إليه، حتى ولو تراجع فيما بعد. غير أن أناة القضاة، والتحايل على أوامر الدين، جعلا هذا الحكم بالموت ملغى عملياً، إلا إذا أعلن المرتدُّ كفره بصورة علنية، بحيث يجعل الجماعة في خطر.

أما في الحالة التي تهمنا هنا، فإن الإنشقاق بدأ بالعنف الذي كان

يصدر عن البابيينن والذي اضطر المسلمين إلى ضرورة ردّ العنف بمثله. ذلك أن لهم مبررات جدية في ذلك. وكان البابيون يعادون الملايات بعنف، وكانوا يرمونهم بكل الحقارات، وساهموا في دعم التيار العلماني الإيراني، الذي انتصر مع الحركة الداعية إلى وضع دستور للبلاد، عام ١٩٠٦. وبهذا المعنى فإن البهائيين يبدون وكأنهم المتابعون للبابيين، فإذا بهم حاضرون بين دعاة التطوير، والمنحازين إلى الغرب، وخاصة عندما أصبح هؤلاء الأخيرون قيّمين على السلطة التي ينبغي على البابيين أن يخضعوا لها. فإذا نحن أضفنا إلى هذا أن المعبد البهائي العالمي موجود في حيفا، التي كانت أولاً تحت الانتداب البريطاني، ثم أصبحت ضمن ما استولت عليه اسرائيل، وجدنا أن كل الأمور لاتتناسب مع قبول البهائيين عندما يحاول هؤلاء كسب عطف الوطنيين الإيرانيين. فعالمية البهائيين لن تكون مقبولة قط في أمة يرى الناس فيها باستمرارٍ أو في أكثر الأحيان، أنهم ضحايا تآمر وضغوط، تأتي من لندن أو من واشنطن.

وكان البهائيون، كالآخرين من الأقليات الدينية، فرحين بالانعطاف العلماني للتطور السياسي، أيام الأسرة البهلوية، ويجدون في السلطة القوية لهؤلاء البهلويين حماية لهم من أذى الشيعة. والحقيقة أنه عندما حصل الزرادشتيون، واليهود، والمسيحيون والسنيون، (وحتى الصائبون في خوزستان، إلى حد ما)، على حقوقهم المدنية والسياسية، المعقولة نسبياً، منذ الثورة الدستورية عام ١٩٠٦ فإن البهائيين، على وفرة عددهم، اعتُبروا دوماً وكأنهم غير موجودين: إنهم يعتبرون كأنهم مسلمون، والزواج والإرث عندهم معرضان باستمرار لخطر عدم الاعتراف، أو خطر الإلغاء الخ. وحتى لما كان النظام الملكي قائماً، وكانوا هم يعتبرون أنهم أقل تعرضاً للخطر، فإنهم مع ذلك كانوا معرَّضين لأن يتركوا فريسة لانتقام

الشعب. وفي أيام رضا شاه عام ١٩٣٣ كانت مدارسهم أولى المدارس التي أخضعت لنظام الدولة، في نفس الوقت الذي صودرت فيه معابدهم: وفي عام ١٩٥٥ و ١٩٥٦، كان محمد رضا شاه، بحاجة إلى إرضاء الإكليروس الشيعي، ليزيد دعم سلطته داخل إيران، ولتطلق يده في مفاوضات الدولة التي لم يكن لها لدى الشعب، أي رنين يرضيه، ولهذا فقد فسح المجال لحملة من الاضطهاد ضد البهائيين، ولتشويه مقابرهم، وتهديم معبدهم في طهران، وإساءات أخرى. ثم إن البهائيين عادوا إلى الظهور من جديد مابين عامي ١٩٦٠ - ١٩٧٠ عندما ولي أحدهم رئاسة الوزارة، وهو أمير عباس هويدي[٢٩] لأكثر من اثني عشر عاما (١٩٦٥ - ١٩٧٧) كما أن بعض رجالهم حصلوا على ثروات ضخمة مثل خوجبر يزداني. وعيّن منهم رئيس للشرطة السياسية مثل بارفيس سابتي PARVIZ SABETI. ومع ذلك فإنهم لم يكونوا قط مواطنين، كالآخرين.

وساء وضعُ البهائيين، في ظل الجمهورية الإسلامية. وباعتبارهم مرتدين، فإن دمهم أصبح مهدوراً، ولايعتبر قتلهم جريمة. وقد طهرت الإدارات العامة - وأحياناً المؤسسات الخاصة، من العناصر المعروفة ببهائيتها، أو قيل إنها كذلك. وقد صودرت ممتلكات الجماعة (ولاسيما المعبد الأكبر في طهران ومستشفى الميزاكية)، وهدم بيت الباب نفسه في شيراز، وهو مكان ضخم للحج، بدعوى أن طريقاً عامة، ستَمُرُّ منه. واعتباراً من صيف ١٩٨٠ قام رئيس المحاكم الثورية الشيخ صادق الخلخالي، بحملة اضطهاد أصابت بشكل خاص كل أعضاء الجمعية الروحانية الوطنية (وهي مؤسسة داخلية للطائفة تقام في كل بلد)

٢٩ - والحقيقة أنه هويدي، كما دخل عالم السياسة طرد نفسه من جماعة البهائيين. ولم يُلغ التدابير الزجرية ضدها.

وشخصيات بهائية عديدة، وأعدموا جميعاً بأنواع مختلفة من الاتهامات (مثل المتآمر، والجاسوس اليهودي، أو الصهيوني.. الخ، ومن النادر أن تشير الإدانات إلى ديانة المضطهدين). ولهذا فإن عدداً كبيراً من البهائيين هاجروا من البلد إلى المنفى، وأحياناً ضمن شروط محزنة، أو قلقة. أما الذين ظلوا يعيشون في البلد، فإن عليهم أن يواجهوا وضعاً قلقاً جداً، وهم يتحدّون، تبعاً للظروف، كل التعليمات المتصلة بالأناة، كما لو أن حب الاستشهاد قد انتقل إليهم من الشيعة.

لكن هذه الإضطهادات، وهذه المظالم، ليست وقفاً على بلاد الشيعة، ويمكن أن تُرى، بنفس الصورة، في الأوساط السنية، ومن جهة أخرى، فإن وسائل الإعلام تتحدث عن صور العنف، لأنها أصبحت تؤثر الآن، ولأن الرأي العام الدولي، يتأثر بسهولة أكبر عندما يتعلق الأمر بإدانة نظام يعتبر «غير محبب». ولكن الردّة غير مقبولة في أي منطقة من مناطق العالم الإسلامي، وليست بأدعى إلى الهلاك، عندما يتعلق الأمر بأناس اعتنقوا البهائية أو ارتدوا إلى المسيحية. وأخيراً، فإن هناك أمثلة عديدة مضادة، يمكن أن تُذكر كأمثلة على التسامح لدى الإيرانيين، كما يشاد بأمثلة أخرى من صور المودة، تجاه بعض المعذبين الذين يقدم لهم المأوى والدعم.

غير أنه يمكن استخلاص نتيجة أخرى من قضية البابية والبهائية: فانبثاق هذه الديانة الجديدة منذ أكثر بقليل من قرن كامل، يبرهن على دينامية «الحادث الديني» في إطار المجموعة الشيعية. ومامن جرأة مماثلة، يمكن أن نفكّر بها في بلد سني، مثلاً. ولكن كان يمكن أن تنشأ بصورة شبه طبيعية في بلاد الشيعة، أي في دين مفتوح على توقعات أخروية، وبتعبير آخر، فإن الإكليروس ينعمون فيها باستقلال أكبر، وليس لديهم جواب جاهز عن كل سؤال. ويمكن أيضاً أن نؤول انبثاق الخمينية، على

مثال ظهور اتجاه جديد، داخل الشيعية: ومع أنه طُعِّمَ على الحاجات الطارئة للشعب الإيراني، بصورة أفضل، ومع أنه أقل تجديداً من البابية، فإن هذا الإتجاه لايقلُّ بحثاً عن السلطة، عن غيره، حتى ولو استخدم العنف كوسيلةٍ، ولا أقل حرصاً على السيطرة العالمية. هنا تتوقف المقارنة: ذلك أن الخميني لم يكن مقبولاً من كل جهابذة الشيعة، ولكنه لم يحاول قط أن يقطع الصلة بشريعة الإسلام، كما فعل الباب.



الفصل الرابع

مصير مرتبط بإيران

إن صلات الشيعة بإيران هي من القوة بحيث أن من يفكر في الواحدة يفكر بالأخرى آلياً. فكيف يمكن فصلها؟ إن الإيراني اللاشيعي يصعب عليه أن يفكر بهويته الوطنية. وسيبحث عن وطن آخر، عن كردستان خيالي مثلاً أو عن الأمة الأرمنية، أو عن مسيحية مثالية، أو في دولة «مملكة» اختفت، مثل إسرائيل، أو الغرب العلماني، أو عن الإتحاد السوفييتي، الخ. ولكن هل يمكن لشيعي لبناني أو عراقي، أن ينسى أن إيران هي البلد الوحيد الذي يكون فيه دينه هو الدين الغالب؟ وبالمقابل ألا يكون لدى السني المصري أو السعودي ميل أو بعض الميل إلى اعتبار الشيعة هرطقة فارسية؟ إن هذه التداعيات المفرطة في الغموض تتعلق بالتخيل، بقدر ماتتعلق بالتاريخ.

وأول ماتقول، هو أن الشيعة ليست ترجمة إيرانية للإسلام فما من شيء في هذا الدين يحتفل بأي ميل إيراني. وإذا استثنينا مرحلة الإمام رضا، على قصره وأساه، فإن الأئمة كلهم كانوا عرباً، وقد عاشوا وماتوا في أرض عربية. بل إن كل الصلوات، وكل النصوص الدينية، لدى الشيعيين، تقرأ وتكتب بالعربية. ثم إن مركز الشيعة الديني، وأهم مكان للحج والدراسة، للإيرانيين، حتى عام ١٩٢٠ هو النجف، في العراق. وعلى ذلك فإن الشيعة ربما عزّزت الشعور لدى الإيرانيين، بأنهم ينتسبون إلى مجال ثقافي، يسوده العرب. وفي الأصل ـ وكما رأينا من قبل ـ فإن

التشيع حزب يدافع عن الحقوق السياسية لأسرة النبي، أي لعليّ ونسله من بنت النبي، أي الأئمة الذين هم من دم عربي. وهذا التابع (أو النسل) يوضع لدى الشيعة في أعلى مراتب الاحترام: وهؤلاء الذين يدعون الانتساب إليه اليوم، أو ورثته، يشرفون دوماً بلقب السيد ـ الذي يشير إلى تميزه العربي. ثم إن لهذا اللقب من العتمة ماجعل نصف السادة الإيرانيين يفوزون بلقب مغتصب.

وصحيح أن انقلاب إيران إلى التشيع في بداية القرن السادس عشر، قد أقام قطيعة سياسية وثقافية ين هذا البلد وبين بقية العالم الإسلامي، الذي كان أكثر مناطقه قد استولى عليها العثمانيون السنيون. وفعلاً فإن إيران مضت في تطور منفصل، وأثرت في ثقافة الشيعة إلى الدرجة التي أثارت معها هذه الارتباكات التي أشرنا إليها أعلاه. وإني لأريد هنا أن أشير إلى الشيعة من وجهين: الوجه السياسي، مع تكون اكليروس إيراني، وتجذّر الخطاب الديني، والوجه الثقافي مع نموّ أو تنامي الطقوس العاطفية العنيفة في ذكرى استشهاد الأئمة.

مكانة الإكليروس (الهيئات الدينية الرسمية):

إن الكلام عن «الهيئات الدينية» يتطلّب تدقيقاً مسبقاً. فليس في الإسلام من رسم (وكلمة رسم تعني التنصيب أو التعيين في مركز ديني) ولا شعائر ونُذُر تتطلب من رجال الدين المنصّبين رسمياً، وليس لمفاهيم الكهنوت والرهبنة والعزوبة المكرَّسة، في الدين الإسلامي، من معنى. والعبادة الوحيدة للمسلمين هي الصلاة اليومية التي ينبغي على كل مسلم أن يقوم بها، فردياً، أو جماعة.. وأكثر ماهنالك أنه إذا حضر الصلاة، جماعة، كان لابدَّ من إمام. ومعنى كلمة الإمام هو الوقوف أمام الآخرين وفي الفارسية يقال له بيش ناماز. والمعيار الوحيد في تعيين هذا الإمام من

بين أفراد المؤمنين هو المسؤولية. والعادة أن يختار الرجل الكبير العمر، على أن يكون تقياً أخلاقياً، معروفاً بذلك، وأن يكون ممن يعرفون دينهم. أما دوره فإنه متواضع: وهو إقامة شعائر الصلاة أمام كل الناس المصلين، ليقلده الجميع وقوفاً أو ركوعاً أو سجوداً.

وليس مكانه مرتفعاً كالراهب الذي يؤدي مراسم القداس، كما هي الحال في الكنيسة الكاثوليكية، ولكن وجهه متجه إلى الكعبة...

أما أصحاب المعرفة الدينية، أي العلماء، فإنهم يحتلون الوظيفتين الدينيتين الكبيرتين في الإسلام، وهما التعليم، والقضاء ولقد وجد المسلمون في هذا التشريف لعلماء الدين، المعيار الهام للتميز في النظام الديني. ولئن كان هنالك إحجام عن إطلاق اسم الكهنوت أو الإكليروس، لدى السنة، فذلك لأن العلماء لايشكلون «سلطة خاصة» إنهم يتعلقون، وظيفياً ومالياً، بالنظام العام، بل إنهم يتلقون منه شرعيتهم. ذلك أن النظام السياسي، يعتبر بصورة عامة، لدى السنيين، كما لو أنه يمثل النظام الخلافي (نظام الخلفاء)، أي النظام الاجتماعي الذي أراده الله.. من حيث أن العلماء هم وكلاء السلطة القائمة، بإرادة الله! ﴿فأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم﴾ (هكذا يقول القرآن، في السورة ٤ والآية ٥٩).

أما لدى الشيعة، بالمقابل فإن رجال الدين يحتلون مركزاً هاماً، وخاصة لأنهم يملكون استقلالهم، كمؤسسة، ويستقلون مالياً عن الدولة[1]. وهناك كلمة في الفارسية تشير إلى هيئة العلماء لإعطائها صفتها الخاصة وتمييزها عن سائر الناس، وهي كلمة الروحانية الناشئة عن كلمة الروح،

---

١ ـ انظر ن. ر. كيدي. "جذور قوة العلماء في إيران الحديثة". نشر N. R. Keddie cd. (دار كيدي) و"طلاب العلم، القديسون، والصوفيون". بيركلي لوس ـ انجلوس ـ لندن منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢، صفحة ٢١١ ـ ٢٢٩.

كما هي الحال في اللغة الألمانية، إذ نشأت كلمة Geistlichkeit من كلمة Geist. ويعتبر التشابه مع كلمة الإكليروس في الديانة المسيحية، عاهة، لدى المتطورين الشيعة منذ بداية القرن العشرين، أي في الفترة التي كان فيها رجال الدين الشيعة الإيرانيون، يفقدون فيها دورهم كمعلمين للشعب الإيراني كله (بالتنافس، منذ الآن فصاعداً، مع تعليم معلمن). ودورهم الآخر كقضاة، أو كتاب العدل (عوّض عنه بحقوقيين تابعين لوزارة العدل)، يضطرون إلى إعادة تعريف دورهم الاجتماعي بالاعتماد على خبرتهم في علم اللاهوت، وعلوم الإسلام. وهكذا فإن كلمة «روحانية» تستعمل منذ الآن فصاعداً لتعريفه (تعريف الدور) جماعياً أو جمعياً[٢]. فرجل الدين (أي الروحاني) لم يعد بالتعريف، ذاك الذي يملك الثقافة في العلوم الإسلامية (أي العالم)، بل هو الذي يهتم بالحياة الروحية، تاركاً شؤون هذه الدنيا لرجالٍ أكثر كفاءة منه. فلا اللغة العربية، ولا أية لغة أخرى للإسلام، تعرف مثل هذه الكلمة. وعندما يصبح الإنسان، رجل دين، فإنه يُهمَّش اجتماعياً، ويترك الوضع العام (المماثل لجميع الناس).

وإن إحدى النتائج اللامتوقعة لبروز هيئة دينية (اكليروس) كمؤسسة اجتماعية متميزة، هي جعلها (جعل الهيئة الدينية) الإطار المثالي لمجتمع مضاد. وعندما قامت حركة التجنيد الثوري بين عام ١٩٧٧ - ١٩٧٨. كان من الصعوبة بمكان أن تُؤكَدَ الأحزاب السياسية، كمجموعات موثوقة من أجل تغيير المجتمع. أما «الحركة الوطنية» التي قادها الدكتور مصدّق ضد الهيمنة البريطانية على النفط الإيراني، وإقامة رقابة ديمقراطية على المؤسسات - وهي آخر محاولة لخلخلة النظام الملكي المتفرد بالسلطة فقد انتهت عام ١٩٥٣، بانقلاب هيأته الـ CIA، بإقامة ديكتاتورية ملكية

٢ - مامقاني: "دين وشؤون". الطبعة ٢، طهران. الطبعة الثانية ١٣٣٥/ ١٩٥٦.

حقيقية. ذلك أن القمع المنظّم كان قد قضى على كل صورة من صور المعارضة السياسية المنظمة، كما كان النظام الإمبريالي قد استعاد سياسياً أو اجتماعياً أناساً فارين ـ جاؤوا ـ إما بالرشوة أو بحكم التثبيط، أو إرادة القيام بشيء للوطن، مهما يكن الثمن، من كل صوب: أي من الشيوعيين، والوطنيين، والليبراليين. وبالمقابل فإن الهيئة الدينية (الإكليروس) ظلّت بعيدة عن المجتمع الإمبريالي. وكان لها اتصال مباشر بالشعب ونفوذ عليه، بما لها من تنظيم مرن، واستقلال إيديولوجي، عن المؤسسات الحديثة. وعلى ذلك، فإنها لم تجد عناءاً في التعويض عن الأجهزة الحكومية العاجزة: وهكذا قام رجال الدين باستخدام الجامع، كمركز للقيادة العامة للجنة الثورية، وأخذوا يبيعون أو يوزعون فيها البضائع الضرورية للمعيشة ـ التي أصبحت عندئذٍ نادرة، بسبب الإضراب العام، كما استخدموه كمركز تجنيد شعبي. وقد احتفظ المسجد، جزئياً، بهذه الأدوار بعد الثورة.

تُرى لماذا نجحت العلمانية في إيران بوضع «الهيئة الدينية» أو «الإكليروس»، بعيداً عن الدولة المدنية، وفي صيانتها من الانحطاط، خلافاً لما حدث في البلاد الإسلامية الأخرى، على الرغم من تشابه التطور الناشئ عن التحديث؟ وهل يُعزى بروز «الهيئة الدينية» كمقولة اجتماعية أو كفئة خاصة، إلى الشيعية، أو إلى التاريخ الخاص بالشيعة في إيران؟ إن الجواب عن هذه الأسئلة، إذا نحن قبلنا الفكرة التي ترى أن الإكليروس سيبقى زمناً ما على رأس الدولة الإيرانية، سيتيح لنا تصور نوع التطور الذي ستلقاه المنظومة الكليروسية، في الجمهورية الإسلامية.

لاشك أن المذهب الشيعي قد رفع من شأن المعرفة الروحية، والوظيفة الموازية لها، أي وظيفة نقل التراث الديني.. ذلك أن الأئمة الذين لم يحتلوا أو يستولوا على الوظائف السياسية، جعلوا همهم الأول، روحنة

سلطتهم. ولم يكن الناس يتجهون إليهم لاتخاذ قرارات، تتعلق بالدولة، ولكنهم كانوا يقصدونهم من أجل التعلم[٣]. وعلى ذلك فإن سلطتهم كانت تتركز في إيصال أو نشر معرفة ما. ترى هل يمكن التخيل أن هذه الوظيفة ستُنسى، بعد احتجاب الإمام؟

وإذا نحن قبلنا الخطاب السائد للشيعة الحالية، ولاسيما الاتجاه الخميني الحالي، وجدنا أن الوظيفة الدينية تشكل جزءاً حميمياً من الإسلام، فإذا نحن تخلينا عنها، فذلك يعني أننا نعرض الأمة للخطر. ويعتمد الخميني هنا، على شاكلة واحد من كبار سابقيه من العهدالصفوي، أي الشيخ الكرخي (الذي مات عام ١٥٣٤) على تراثٍ مشهور باسم ناقله ابن حنظلة[٤]: فلقد سأل هذا الشيخ الكريم الإمام السادس، عن رأيه في شيعيين اثنين يعتمدان السلطة الزمنية (أي السنية) في الحكم في موضوع إرثٍ ما؟ وأجاب الإمام جعفر الصادق «كل إنسان، كائناً من كان، سواء أكان مخطئاً أم على حق، حكّم في أمره، الطاغوت، فإن كل ماسيعطاه من هذا القاضي، سيدخل في ملكيته بصورةٍ غير مشروعة[٥]» ويسأل ابن حنظلة: ماذا ينبغي أن يفعلا؟ ويجيب الإمام بقوله: «إن عليهما أن يبحثا بيننا عمن يكون قد اطلع على تقاليدنا، وبحث عما نرخص به، ومانحرّمه ودرس تشريعنا.. وعليهما أن يقبلا هذا الشخص للحكم بينهما، وذلك لأني جعلت من هذا الشخص «حاكماً» من بينكم.

---

٣ ـ كولبرغ Woklleerg، "إمام وطائفة فيما قبل غيبة الإمام". نشر أرجوماند. "السلطة والثقافة السياسية لدى الشيعة"، ألباني، منشورات سوني، ١٩٨٨، ص ٢٥ ـ ٥٣.

٤ ـ م. مومن. "مقدمة لإسلام الشيعة"، نيوهافن ـ لندن منشورات جامعة بال ١٩٨٥ ـ ص ١٩٧ ومايليها؛ ثم "الخميني. إسلام وثورة". هـ. آلفار، منشورات بيركلي، ميزان ١٩٨١، ص ٨٧ ومابعد.

٥ ـ إشارة إلى القرآن، السورة ٤ ـ الآية ٦٠ التي تقول: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك، وما أنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً﴾.

وكلمة الحاكم إنما تُفهم هنا بمعنى «القاضي»، في التفسير التقليدي المأثور على الأقل[٦]. ويُعرِّف منظِّر القضاء الشيعي الشهير، الشيخ مرتضى الأنصاري، دوره كفقيه، بوظائف ثلاث: ـ القدرة على اتخاذ القرارات الدينية (الفتاوي) حول قضايا ثانوية يتقدم بها المؤمنون؛ والقدرة على الحكم في الخلافات التي تقوم بين الأشخاص؛ وأخيراً القدرة على إدارة الأملاك والأموال والأشخاص، أي الولاية عليهم.

أما الوظيفة الثالثة فإنها على مانقدر، موضوع أكبر الخلاف في التأويل. ويرى الأنصاري، أن النبيَّ وحده يملك هو والأئمة من بعده، كلَّ السلطة فيما يتصل بالمجالين الزمني والروحي. ولكن عندما يستتر الإمام، فإن قضية إنزال العقاب، وإعطاء أجوبة حول الأوضاع الجديدة، غير المنصوص عليها، في الفقه وأحكام القضاء، يعود أمرها إلى فقهاء الشريعة. وهذه السلطة التي يملكها الفقيه بصورة غير مباشرة ليست إلا ولاية، فيما يرى حميد عناية، وولاية متبقية؛ ولايمكن أن تمارس، في رأي الأنصاري، إلا بصورة ضيقة جداً وبصورة خاصة حول بعض أنواع السلطة فقط (لا لممارسة الحكم) وتجاه المسلمين الذين قد يكونون لأسباب متنوعة غير قادرين على إدارة أعمالهم (كالقُصَّر، والمرضى نفسياً... الخ).

مرشد الأمة أو الولاية عليها:

لقد اتخذت المناقشة حول سلطة الفقيه (ويقال في الفارسية ولاية الفقيه) حدةً أكبر من أي يوم مضى، عام ١٩٧٩، عندما طلب من الإيرانيين العودة إلى النظام الإسلامي، بعد صخب الحماسة التي رافقت

---

٦ ـ أستعيد هنا تقديم هـ. عناية. "إيران، مفهوم الخميني"، حول وصاية الحاكم. انظر ذلك لدى بيسكاتوري، في كتابه. "الإسلام في سيرورة السياسة"، كامبريدج، لندن نيويورك، الخ. منشورات جامعة كامبريدج. ص ١٦٠ ـ ١٨٠.

الثورة. وأولئك الذين تظاهروا، متمنين بكل مالديهم من قوة، عودة الخميني، اكتشفوا عندئذ ذلك الكتاب الوحيد المكتوب بالفارسية حول «مرشد إيران». وكانوا قد نشروه ـ خلال شهر قيام المظاهرات الصاخبة المطالبة بعودة الخميني ـ ولكن أحداً لم يكن قد قرأه... وكان يحمل فوق ذلك عناوين مختلفة، تبعاً للطبعات، منها مثلاً: الحكم الإسلامي أو سلطة الفقيه، أو كتاب الإمام موسوي، الذي يفضح الأشياء المخبأة (وكلمة موسوي تعني أحد أسماء الخميني)[٧].

لكن هذا الكتاب لم يكن الخميني هو الذي كتبه، ولكنه نُسخ حول عام ١٩٧١، أو نقل من دروسه حول الحقوق السياسية الإسلامية، في النجف، على يد بعض الطلاب في قسم اللاهوت (ولاسيما جلال الدين فارسي، وحميد روحاني). وهو ثمرة لتأصل الفكر السياسي للخميني، منذ نفيه من إيران عام ١٩٦٤. وحقاً فإن التمرد الذي قُمع قمعاً قوياً، والذي كان الخميني بطله في حزيران من عام ١٩٦٣، ومارافقه من يقظة للعاطفة الدينية المسيسة، كنقيض للاتجاه القسري الغربي للشاه البهلوي. كل ذلك مما أثار الفكرة القائلة: إن في وسع الإسلام أن يكون جواباً جمعياً عن التحدي الحديث، كما أن رجال الدين، الذين كانوا أبعد الناس عن تلك الحكومة الكافرة، هم الجديرون بتسلم الحكم.

وفي الستينات، وعلى ضوء نفس الأحداث، شعر أحد الكتاب اللامعين، المسمى آل أحمد، ابن الملا الذي صار شيوعياً، ثم انحاز إلى العالم الثالث، ومات عام ١٩٦٩ ـ نقول إن هذا الكاتب وعى السمة الوطنية والمضادة للامبريالية، لخطاب رجال الدين، وقد فهم التاريخ

٧ ـ الخميني: "من أجل حكومة إسلامية"، ترجمة كتبي وب. سيمون. الخميني أيضاً. "الإسلام والثورة". ص ٢٥ ـ ١٦٦.

الحديث لإيران بمعنى معاد للعلمنة الغربية[٨]. وهكذا فإنه عندما قام الخميني في أواخر الستينات بإصدار كتاب موثق بخمسة أجزاء، وباللغة العربية، بدا فيه رافضاً لمبادئ الحكم الديمقراطي (أي الجمهوري) وللملكية المشروطة (الدستورية) أي لنظام إيران منذ عام ١٩٠٦ - لم يكن له من قراء غير بعض الملايات، إلا أنه كان يمضي في الاتجاه نفسه الذي يحبذه فريق من الانتيلجنيسيا الإيرانية[٩]. وكانت دروسه بالفارسية حول «الحكم أو الحكومة الإسلامية. حتى ولو كانت أقل سرية، وكان المثقفون يجهلونها حتى عام ١٩٧٩، لاتزيد على تأصيل مبدأ الحكم الديني التيوقراطي. ثم إن هذا المبدأ هو الذي أصبح يسمى «ولاية الفقيه» واتخذ أساساً للدستور في الجمهورية الإسلامية. عام ١٩٧٩. وسيُعزز أيضاً بقرار صدر في يناير (كانون الثاني) ١٩٨٨، قبل أن يفقد جوهره لدى موت الإمام عام ١٩٨٩.

ولكن ماذا يقول الخميني؟ إنه يقابل القانون الإنساني - المفروض من قبل الأجانب اللامسلمين، والخاضع للرأي، أي للعشوائية والظلم، والفوضى - بقانون الإسلام الإلهي، القائم على العقل والوحي والذي هو ضمانة للإستقرار والعدالة والنظام. وكان هذا القانون هو الذي يعمل به النبي أيام حياته، ثم انتقل منه إلى أيدي الأئمة، ويضيف الخميني إلى هذا قوله: إنه ليس من المعقول أن نحسب أن الله تخلى عن الناس وأسلمهم لأنفسهم، حتى بعد احتجاب الإمام الثاني عشر[١٠]. وليس هنالك من

---

٨ - انظر مثلاً: آل أحمد. المستغرب غرب صادقي، باريس، الهارماتان ١٩٨٨. وهنالك كتاب آخر بالفارسية بعنوان: "من التراث وعبودية المثقفين". وهو أصرح من غيره. وكان قد نشر، سراً، قبل الثورة الإسلامية، ووزع على يد رجال الدين المسيسين، ولاسيما أحمد خميني. إبن الإمام.

٩ - انظر إلى ريشار. "دور رجال الدين: ميول أو اتجاهات متناقضة للشيعة الإيرانية المعاصرة"، وثائق العلوم الإجتماعية للأديان ٥٥ - ١ (١٩٨٣) - ص ١٨.

١٠ - الخميني. "الإسلام والثورة" - ص ١٦ ومابعدها.

فرق بين الفقيه العادل والإمام، أكبر من الفرق بين الإمام والنبي ﷺ. ومن جهة أخرى فإن الأمة يمكن تشبيهها بطفل يجب أن يتسلمه وصيّ. وعلى ذلك فإن من الواضح بالنسبة للإمام ولفقهاء الشريعة أن عليهم إقامة حكومة إسلامية، يضعون على رأسها إما واحداً منهم، أو مجموعة من الفقهاء، ويجب على هذه الحكومة أن تسهر على تطبيق الشريعة، وعلى استلام الضرائب الإسلامية، وعلى حماية أرض الإسلام،

أما أن يكون العلماء هم خلفاء النبي، فذلك ماقد ثبت تبعاً لرأي رئيس الثورة الإسلامية، في تراث الشيعة:

«وينقل أمير المؤمنين (علي) عن النبي، أنه قال ثلاث مرات: «رباه ارحم من سيخلفونني. فسئل: يا رسول الله: من هم الذين سيخلفونك؟ فأجاب: هم الذين يأتون بعدي، وينقلون سنتي، ويضعونها موضع التطبيق (أي الأئمة) ويعلمون الناس من بعدي».

وينقل الخميني هذا الحديث عن الإمام السادس: «العلماء هم ورثة الأنبياء ولم يترك الأنبياء قرشاً لورثتهم، ولكنهم أورثوهم المعرفة الدينية، وعندما يعتمد مرشد الثورة الإسلامية على هذه المراجع المقدسة، ينبغي في الحقيقة منحه دور المجتهد، وتوسيع صلاحياته. وحقاً فإن القضايا الدينية، في الشيعية التقليدية، تُدار بصورة رسمية، بتراتب مُعيّن لرجال الدين منذ العهد الصفوي، في إيران (١٥٠١ - ١٧٢٢)، قام هذا التراتب بوظيفة البديل، وضمن عنصر التوازن الموازي للسلطة السياسية، الذي قد يصل إلى حد المعارضة للملوك، أحياناً. وفي وسعنا، تبعاً للسيد أمير أرجمان، أن نتحدث عن كهنوتية حقيقية[١١].

والمجتهدون هم رجال الدين الذين يتلقون من أستاذهم، كتابياً، أو من

---

١١ - انظر س. آ. أرجومان؛ "ظل الله على الأرض، والإمام المستتر". شيكاغو، لندن. منشورات جامعة شيكاغو ١٩٨٤.

عدة أساتذة، مايرخص لهم بتعليم الشريعة، بدورهم، أو تأويل القانون الشرعي (الشريعة) بعد أن يكونوا قد قاموا بدورة كاملة، من الدراسات الدينية. ويعطون لقباً تكريمياً، أو تشريفياً، هو لقب حجة الإسلام. ومن بين هؤلاء المجتهدين الذي يعدون بالمئات، بل بآلاف، يتم بالاتفاق الداخلي انتخاب بعض من هؤلاء من ذوي الرتبة العالية، والعمر المحترم، أناس يسمونهم آيات الله. وما من معيار ثابت يحدد الكفاءة المناسبة لهذا اللقب المعطى أو المقدم عن طريق الاختيار المشترك. وعندما نادى أو استدعى الخميني، رئيس الجمهورية (الذي هو خلفه الآن) حجة الإسلام الخامينيئ، استمر آخرون في تسميته آية الله، والغالب أن ذلك نوع من الإنزلاق المجامل، أو النفاق، على الأغلب، نفاقاً طبيعياً أصبح هو القاعدة عندما تولي هذا الخامينيئ وظيفة المرشد.

وفي وسع آيات الله أن يجمعوا حولهم، بعض الحلقات الدراسية (الحوزة) أو الصفوف التي يقصدها الملايات الشباب، الذين سيكونون نويات المدارس الشريعة الإسلامية الكبرى، التي يستمر وجودها في النجف. أو قم، أو مشهد. وهنا يتم انتقاء جديد من بين المرشحين لزمالة آيات الله، من قبل آيات الله الذين سبقوهم في الوصول إلى هذه المرتبة، أي أولئك الذين كتبوا «توجيه المسائل» أو شرح المسائل إذا أردنا مزيداً من الإيضاح، والذين أصبحوا جديرين بأن يصبحوا نماذج يحتذى بها (مراجع للتقليد)، من قبل المؤمنين البسطاء، وأن يحملوا لقب آية الله العظمى. وفي عام ١٩٩٠، كان هنالك خمسة من هؤلاء هم: السيد محمد ـ رضا غولبجاني، المولود في منطقة أصفهان ١٨٩٩، وأبو القاسم خوي المولود في خوي (أذربيجان) عام ١٨٩٩ أيضاً، الساكن منذ مدة طويلة في النجف، والسيد عبدالله موسوي الشيرازي، المولود في شيراز عام ١٩٠١، والسيد حسن طباطبائي القمي، المولود في النجف عام ١٩١١، وحسين

علي منتظري، المولود عام ١٩٢٢ في نجف آباد، على مقربة من أصفهان، الذي سمي مابين عامي ١٩٨٥ وشباط ١٩٨٩، خليفة للخميني، والسيد شهاب الدين مرعشي النجفي، المولود في النجف عام ١٩٠٠، والمتوفى عام ١٩٩٠، دون أن يترك إلا قليلاً من الأمل في التغيير لمتابعة الخط اللاسياسي الذي كان يؤثره على غيره).

ومن واجب الشيعي اللامختص في العلوم الدينية، أن يختار بين هؤلاء من يريده كمرشد له في تطبيق النقاط الثانوية من الشريعة، وكنموذج للتقليد من قبله. ويلتزم هذا الشيعي باتباع التوصيات الدينية المحتواة في كتاب «الحياة العملية» لآية الله هذا، ودفع الضرائب الدينية التقليدية لواحد من وكلائه المرخّص لهم بتمثيله. وعلى ذلك، فإنه ليس لكل الشيعيين، بالضرورة نفس المرشد الديني: ولو أن الخميني جمع جزءاً كبيراً من الإيرانيين في بداية الثورة إذن، لاختارت أكثريتهم خوي بدلاً من الخميني عام ١٩٨٨. وخوي هذا عالم ديني محافظ، من أنصار فصل الدين عن الدولة. أما نتائج اختيار المؤمنين، فهي عظيمة بسبب الموارد التي يتلقاها آيات الله من أشياعهم أو مقلديهم، بصورة طوعية، وتستخدم هذه الأموال لدعم دراسات الملايات الجدد والمؤسسات الاجتماعية (كالمشافي، والمساعدات المقدمة للفقراء) أو للأعمال الصالحة.

هنالك إذن حرية نسبية يحظى بها المؤمن في اختيار «النموذج المناسب له، كمقلد» والمعيار هو ماللطالب من احترام عام بين الناس، وعلمه الأكبر. وإذا لم يشعر المؤمن بالقدرة على اختيار واحد بين اثنين من آيات الله، فإنه يعود إلى ملاّ موثوق.

يوجه اختياره.. ولنقل إن دستور الجمهورية الإسلامية لعام ١٩٧٩ حاول أن يمنهج هذا المبدأ بحرصٍ على اختيار الفقيه بتصويت على مرحلتين: فكل الشعب (بمن فيه من الأقليات اللامسلمة) يختار مجلساً

من ٧٠ خبيراً، كل واحد منهم مجتهد. وهذا بدوره يختار العلماء الأكثر جدارة لوظيفة المرشد.

ويستغرب الإنسان ألا يكون المرشد المنتخب في حزيران ١٩٨٩ واحداً من النماذج التي توضع للتقليد، والتي أتينا على ذكرها منذ قليل. وهذا الشذوذ نشأ عن أن الدستور قد صيغ، في الحقيقة، لشخص الخميني، وكون هذا الأخير لايمكن أن يحل محله أحد، أمر لم يغب عن المشرع، لأن الدستور طُوِّر بالاستفتاء يوم ٢٨ تموز (يوليو) ١٩٨٩: فعندما هبط بالمستوى الديني المطلوب لكي يكون الإنسان مرشداً، كان يفصل بوضوح بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية، ويحيط علماً بالعداء المستحكم الخفي، القائم ضد التسيس المفرط للدين.

ولم يكتف الخميني باستعادة التقاليد المتصلة أوثق الإتصال بالتاريخ الديني، واستخدام كل الوسائل لإحكام السيطرة على القضايا العامة، عن طريق العلماء، أو من قبلهم. بل إنه بعد أن مارس السلطة لعدة سنوات، وبعد أن لاحظ ما أقيم من سدود ضد السلطة المطلقة، في دستور عام ١٩٧٩، قرر من جديد تعزيز سلطة الفقيه ففي يوم ١٩٨٩/١٢/٧، وأصدر القرار التالي: «إن الحكومة التي هي فرع من فروع السلطة المطلقة لرسول الله، تظل تابعة لإحدى المؤسسات الإسلامية الأساسية للإسلام، وهذه السلطة تتقدم على كل المؤسسات الأخرى التي يمكن أن تعتبر ثانوية، وحتى الصلاة والصيام والحج»[١٢].

وليس هنا مجال الإلحاح هنا على أهمية هذا القرار، ولا على صفته اللاواقعية التي ستتضح بعد بضعة أشهر، عندما بدا أن المرشح الوحيد المعترف به لخلافة الخميني، قد صار مجرد مجتهد. لنذكر فقط جرأته

---

١٢ - ج. ريسنر Reissner. كتاب حول الإمامة، صدر في كانون الثاني ١٩٨٨، حزيران ١٩٨٨، ص ٢٧٣ - ٢٣٦.

والاتجاه الذي كانت تشير إليه، فتجاه الصعوبات المؤسسية، نشأ الاغراء بتعزيز السمة التي لا تحتمل النقاس، أي سمة التعالي على كل القوانين وعلى كل الوصايا العامة للدين، أي صورة الاستبداد التي اتضحت لدى مرشد الجماعة، الذي يعمل كوصي تجاه أطفال صغار قاصرين، وضعوا تحت رعايته.

شيعة بلا رجال دين؟

وأمام هذا الاتجاه الديني، فهم بعض الايديولوجيين المسلمين، خطر تعالي النزعات الدينية، وحاولوا تحرير الدين، من سيطرة العلماء. فمنذ أواسط القرن التاسع عشر، وفترة ظهور البابيين[١٣]، كانت النزعة المعادية لرجال الدين والعلمانية شبه الماسونية أو العقلانية كانت تفتح عيون أولئك الذين يظلون متمسكين بالعقيدة الإسلامية، وتجعلهم يعون عجز الشعوب الإسلامية عن مقاومة الأوربيين. بل إن بعض العلماء المشهورين بميولهم السياسية التقدمية، مثل السيد جمال الدين الأفغاني (مات عام ١٨٩٦) والسيد محمد الطباطبائي (مات عام ١٩١٨) كانا على صلة وثيقة بالمحافل الماسونية.

وخلال الأعوام التي اشتد فيها ساعد العلمنة أيام حكم رضا شاه (١٩٢٥ - ١٩٤١)، وداخل الوسط الديني الإيراني، وُجد بعض الملايات وأحياناً بعض رجال الدين المشاهير، بين من ينحازون إلى الحداثة، ضد المدافعين الرجعيين عن الامتيازات الدينية. وهذا ماكان عليه شريعة صانغلاجي، وهو أحد دعاة التطوير الديني، وكان له نفوذ كبير على الشبيبة المثقفة، مما حمل مجتهدي قم على استبعاده عن دائرة المؤمنين، لأنه أراد التخلص من المعتقدات الطفيلية. وكذلك كانت حال حكميزاد،

---

١٣ - البابية التي هي أصل البهائية. كانت قد أشبست محمد علي الملقب، بالباب، وأعدم عام ١٨٥٠. انظر الفصل الذي عنوانه: الفصل الثالث.

وهو ملا شاب أصدر في قم مجلة تهدف إلى التطويرين الاجتماعي والديني، وكان بدء صدورها عام ١٩٤٣[١٤]. وفي عام ١٩٤٣ وجواباً أو رداً على كتيب عنيف أصدره حكيمزاد عنوانه: الأسرار الألفية (أي أسرار الدجل الذي يمارسه رجال الدين) أصدر الخميني كتابه الهام الأول الموجّه لعامة الشعب (والذي كان لايقل جدلاً عن كتيب الأسرار. وضمنه رداً منهجياً عنوانه «الكشف عن الأسرار».

ويمكننا أن نضع في جيل السباقين الداعين للحداثة، بين الحربين ـ وعلى الرغم من أنه لم يعرفهم قط، ولاقرأ لهم شيئاً ـ رجلاً اسمه علي شريعتي ابن أحد رجال الدين، الذي تخلى من وظيفته الدينية بحكم علمنة عهد رضا شاه. وكان شريعتي هذا يرث، زيادة على ذلك، شيئاً من إيديولوجيا مصدّق الليبرالية والمعادية للاستعمار. وبعد أن قام هذا الشاب بدراسات جامعية «حديثة» نراه يقيم في فرنسا خمس سنوات، في نهاية حرب الجزائر. ويزداد وعياً لقوة الإسلام كعامل تعبئة في النضال من أجل الاستقلال وفي باريس نراه يلقى ماسينيون Massignon وجاك بيرك، وهكذا حصل على شهادة (دكتوارة) تافهة في الفلسفة الإيرانية، وعندما عاد إلى إيران عام ١٩٦٤، أصبح محاضراً شيعياً، سُجن عام ١٩٧٣ بحكم تصلب نظام الشاه وعداوة رجال الدين. وعندما أخلي سبيله بعد سنتين، نجح في مغادرة إيران ومات عام ١٩٧٧ في لندن، إثر أزمة قلبية، وكان في الرابعة والأربعين من عمره.

أما استنكاره للجماعة الدينية (الإكليروس) فقد بدأ بالكشف عما في أصل هذه الطبقة من ثغرات أو نقائص، في إيران، بدءاً من العهد الصفوي. ثم إن شريعتي هذا، أعاد أو زاد تقييم القيم النضالية، الواردة في

---

١٤ ـ انظر ريشارد: "شريعة صانفالاجي: مطور لاهوتي، من عصر رضا شاه". نشر أرجوماند، "السلطة والثقافة السياسية في الشيعة"، نشر دار ألباني، سوني ١٩٨٨. ص ١٥٩ ـ ١٧٧.

القرآن، من حيث هي نضالية إنسانية، معتمداً في ذلك أيضاً على التاريخ المقدَّس للأئمة، وانتهى بنقد لا مجاملة فيه لما تم من تواطؤ، خلال القرون السالفة، بين رجال الدين وبين الملكية الظالمة. وأصدر شريعتي بعد ذلك كتاباً أثار فيه غضب مجتهدي قم، ذلك أنه يميز بين الشيعة البدائية للإمام علي، وبين الشيعة في العهد الصفوي[١٥]. أما الأولى فإنها حركة دينامية، لفئة تقدمية معارضة للأكثرية المؤسستية (أي السنة) بالإضافة إلى أنها وعي أكبر، والتزام اجتماعي، وعدالة ونضال لتحرير الفئات المحرومة. وأما الثانية فهي شيعية وصلت إلى الحكم في العهد الصفوي، واصبحت نظاماً اجتماعياً جامداً، انحرف عن غايته بحكم تواطئه مع السلطة ومشاركته فيها. وهي تشيئ الشعب وتحاول تنويمه بالبكاء على الشهداء القديسين تارة، وبالحلم بتعويض في نهاية الزمان. وعندما فقد الإسلام الصفوي قيمته العالمية، رأيناه يصبح شيعية متحزبة، وُصِلَت بالشعب الإيراني (مخترعة لنفسها مشروعية وطنية، تعتمد علي زواج الإمام حسين الأسطوري ببنت الإمبراطور الساساني). وبدلاً من أن تكون الشيعية طريقة لإدراك الرسالة القرآنية، وتفسيرها، عادت فأصبحت أداة سياسية لخدمة التعارض والتضاد مع المسلمين السنيين الذين يسيطر عليهم العثمانيون. وكانت أداة هذا الانحراف الشيعي تبعاً لشريعتي، هي جماعة رجال الدين: ويقدم لنا شريعتي مجموعة أمثلة كاريكاتورية لرجال الدين في العهد الصفوي: إنهم نماذج للملايات الطفيليين في القرن العشرين، الأكثر انشغالاً بحمل الناس على البكاء على الأئمة الشهداء، وتوجيه انتباههم إلى بعض الوساوس الصغيرة، منهم بتجديد إيمانهم لجعله كإيمان الأئمة.

وهكذا فإن الروح المحافظة المتجمدة لدى فئة رجال الدين، جعلت من

---

١٥ ـ علي شريعتي، "التشيّع العلوي". (الأعمال الكاملة، ٩) طهران ١٣٥٩/ ١٩٨٠.

الإسلام، تبعاً لشريعتي، ديناً حرفياً، بلا روح، وغير ملائم للمشاكل المعاصرة. ولاشك أن مثل هذا الحديث النقدي يؤثر في الشباب الإيرانيين، الذين كانوا يلومون العلماء التقليديين، على تواطئهم المنفعل، مع صور الظلم الذي كانوا هم شهداء عليها، وكان هؤلاء الشباب يدركون أنه يمكن أن نقرأ القرآن بعين جديدة، وأن نعيش العقيدة الإسلامية من دون رجال الدين. وقد استخدم شريعتي هذا، كلمة أو تعبير: الإسلام بلا رجال دين، مطبقاً شعار مصدق عندما أمّم هذا الأنغلو ـ إيرانيان كومباني أي شركة البترول الإنكليزية الإيرانية عام ١٩٥١، داعياً إلى اقتصاد بلا نفط. وفي عام ١٩٧٢، كتب شريعتي لأبيه في رسالةٍ، أصبح الآن نشرها ممنوعاً[١٦]:

«إنه بفضل هذه الفكرة (فكرة الإسلام بلا رجال دين) يصبح الإسلام بدوره متحرراً من القيد القديم (العائد إلى أيام القرون الوسطى)، ومن سجنه في كنائس قساوسة»، ومتحرراً من هذه الفلسفة المتفسخة والمنحطة، ومن هذه الرؤية الملتوية المليئة بالخرافات، والمبلدة للعالم، والحافزة إلى التقليد المنفعل، الذي يجعل الناس قطيعاً ثاغياً، ويحيل المثقفين إلى أعداء للدين، خائفين وهاربين أمام الإسلام».

وفي نص آخر مخصص للإمام حسين (الحسين) بعد أن عدَّله هو بنفسه تخفيفاً لما فيه من عنف مفرط، نجد شريعتي يصمُّ رجال الدين الذين لايرون في كتاب الله:

إلا خرافات وهذيانات خيالية، ورغباتهم ومصالحهم فهم يحرفونه ويضعون عقبة في الطريق إلى الله، ويسرقون مال

١٦ ـ شريعتي أيضا "با ـ مكاتب ـ با ـ ي، آشينا" (الأعمال الكاملة إلى طهران ١٣٥٦/ ١٩٧٨.

الناس. وتراهم يحملون في جيوبهم كتاب الله، ولكنهم لايفهمون منه شيئاً ولا يطيعونه: إنهم كحمير، أو كحيوانات الحمل يحملون أسفاراً في إشارةإلى الاية (٥ من السورة ٦٢)، المشيرة إلى اليهود الذين يحملون التوراة، فإذا تنكروا له شابهو الحمار...) إنهم ككلاب تعوي وتعض[١٧].

وفي مجال آخر، نرى الشريعتي يعارض بوضوح بين ديانتين، الواحدة بالأخرى، أي الإسلام بأيدي رجال الدين الذي يبرر الظلم للإبقاء على الأشكال المؤسسية، والإسلام الحي الذي يقلب السنن، ليعوض عنها، أو يُحلّوا محلّها روحانية ملتزمة بخدمة المضطهدين. ثم إن يلوم «الاختصاص» المدعى في الشؤون الدينية، الذي يستند إليه أصحابه لدعم سيطرتهم..

وحباً بالتعويض عن هؤلاء المختصين غير المتلائمين (مع العصر) بجيل جديد من المسلمين المطلعين على دينهم، تذكر شريعتي أنه كان قد وجد في مؤسسة إسلامية، أسست عام ١٩٦٠ في الضاحية السكنية لطهران حسينية (جامعاً) اسمها «إرشاد» ولديها عناصر أو ملاك مناسب. وكان رجالها يتابعون فيها بمعنى ما - ولكن بمقاييس أكبر - ذلك العمل الذي بدأه أبوه في الأربعينات، في مشهد، وفيما يسمى مركز نشر حقائق الإسلام. وعلى الرغم من أن الحسينية إرشاد كانت من عمل مجموعة من محبي التطوير، المسلمين، من بينهم بعض الأعضاء البارزين بين رجال الدين (مثل آية الله المتحري) فإن شريعتي، سرعان مابرز وكأنه البطل الأساسي. وكان الجمهور هناك، يتألف بصورة خاصة من طلاب الجامعة، ومن الشبان العلمانيين، من الطبقة البورجوازية الوسطى والصغيرة.

وذاك الذي كانوا يسمونه بلقب «الدكتور» بدأ بوضع برنامج من

١٧ - إن كلمة «رهبانيون» غيرت في الطبعة الأخيرة إلى كلمة أحبار (حسين، وريث آدم) (الأعمال الكاملة ١٩)، طهران، ١٣٦٠/ ١٩٨٠، ص ٢٤.

الدراسات الإسلامية، ربما كان يستطيع، لو تحقق، أن يضاهي مدارس قم، إذ أننا نجد فيه مجموعة فروع: كالبحث، والتعليم، والدعاية، والتنظيم. ولنذكر هنا بعض النقاط التي أشار إليها شريعتي:

١ ـ البحث: علم الإسلام، وهو يقوم على دراسة فكرة الله، ووحيه؛ معرفة ماتمكن معرفته عن النبي ﷺ (ويشتمل ذلك على دراسات المستشرقين)، والمثل الأعلى الإسلامي، والمدينة الإسلامية وتاريخ الإسلام، الثقافة الإسلامية وعلومها. سوسيولوجية البلاد الإسلامية؛ الفن والأدب.

٢ ـ التعليم: علم الإسلام (تعريف المجتمع المثالي والإنسان المثالي)، معرفة القرآن (فهم النص، تأويل الكتاب المقدس) الخطابة (النحو، الأدب القديم والحديث، اللغة العربية واللغات الأجنبية المعتقدات والإيديولوجيات).

٣ ـ الدعاية: مختلف وسائل إذاعة الفكر، الخطب والمواعظ، الصحف ووسائل الإعلام الأخرى، الحج، محاضرات وندوات... الخ.

٤ ـ التنظيم: مركز للتوثيق والإعلام، المكتبات الحديثة، وما حولها من أفلام وأشرطة التسجيل، الخ؛ نشر متنوع للنصوص الأصلية، والترجمات[١٨].

ولئن كان شريعتي يضع مثل هذا البرنامج، فذلك لأنه يؤمن طبقاً للتراث الشيعي، بالدور الذي يمكن أن تقوم به النخبة بقيادة مجتمع غير مهيأ لتدبير أموره بنفسه. ونراه في نص يعود إلى عام ١٩٦٩، يحلل دور الإمام في المجتمع، ويناقش حول الانحطاط في الديمقراطيات الغربية التي يقوم نظامها على قانون الأكثرية: فالثورة والتقدم لم يأتيا عن إرادة الأكثرية، بل عن إرادة الأبعد رؤية. أو لم يكن اختيار الخليفة أبي بكر ـ

١٨ ـ شريعتي أيضاً (ما العمل)، الأعمال الكاملة ٢٠ طهران، ١٣٦٠/ ١٩٨٢، ص ٣٣٣ ـ ٤٧٢.

الذي ينكره الشيعيون كما لو أنه انقلاب بالقوة - نتيجة لرأي الأكثرية[١٩]، إن شعباً خُدِّر بثقافة متجمدة، وممارسة طويلة جداً للدكتاتورية، لايستطيع أن يستيقظ وحده. إن به لحاجة إلى قادة. والشعب، كما يقول شريعتي، مثل الأطفال الذين لايستطيعون وحدهم اختيار مربيهم: فيختارون ذاك الذي يغازل رغباتهم (وها نحن تجاه مايذكّر بقوة بالنظرة الأبوية للخميني إلى الشعب). «فإذا اتخذنا الشعار القائل، بالقيادة والتقدم، أي التغيير الثوري للناس بغية تحقيق مبادئ سياسية، عندئذٍ سيكون اختيار هذه القيادة عن طريق الأفراد، لتوجيه الشعب، أمراً مستحيلاً...

ولن يكون الأمل أبداً عن طريق الديمقراطيات الغربية، على مايقول شريعتي. فمن جهة أولى بسبب الضعف القائم في مبدأ الأكثرية، وكذلك بسبب أن المجتمعات الغربية عندما تهتم بالطبقات المحرومة، فإنها تتابع نهب ثروات العالم الثالث واستغلاله. ويقترح صاحبنا (إيديولوجيا) بدلاً من الديمقراطية الليبرالية الفاسدة، إقامة «ديمقراطية موجهة» أو ملتزمة، يعرفها كما يلي[٢٠]:

«إنها حكومة مجموعة تقوم على أساس برنامج ثوري تقدمي يحرص على تغيير الأفراد وهدايتهم بأفضل صورة ممكنة، وعلى تطوير لغة الناس وثقافتهم والعلاقات الاجتماعية، ومستوى الحياة (...). ولئن وُجد أناس لايؤمنون بهذه الطريقة الثورية، في الحين الذي نرى فيه أن سلوكهم وآراءهم، هي التي تؤدي إلى التخلف والفساد، فساد المجتمع جملة، ولئن وُجد

---

١٩ - شريعتي. "الأمة والإمامة" في (الأعمال الكاملة ٢٦ - طهران، نيلوفار ١٣٦١/ ١٩٨٢.

٢٠ - شريعتي: "الأمة والإمامة"، ص ٦١٨.

أناس يفرطون في استخدام قوتهم، وأموالهم، وبهذه الحرية، ولئن وجدت عادات اجتماعية تحول دون تفتح الإنسان، فعندئذ يكون علينا أن نقضي على هذه التقاليد، وإدانة هذه الصور من التفكير، وتحرير هذا المجتمع، من هذه الأغلال المتحجرة بكل الوسائل».

ونحن نلاحظ مثل هذا التبرير للإستيلاء على السلطة، من قبل أقلية متنورة. وهنا نجد أن شريعتي، مع مالديه من عزم على التحرير والانقاذ، يعبر عن تراث شيعي أصيل، يؤمن بالنخبة (أو النخبوية)، وبعجز الناس عن إدارة شؤونهم، من فرط تشاؤمه. غير أن هذا الجانب «الموجه من أعلى»، لم يثر انتباه المثقفين والشبيبة الإيرانية المثقفة بقدر ما أثارها الجانب التقدمي في تفكيره وفي روحه الدينية المتحررة من بهرج التراث الكليروسي. ولقد شعر الناس بهذا النداء، بدرجة قوية، عندما سمحت الرقابة الإيرانية التابعة للنظام القديم، والمتأثرة بعنف بإدارة الرئيس كارتر الأكثر ليبرالية، من غيره، بنشر كتابات شريعتي: كنا يومئذ في عام ١٩٧٧، وكان شريعتي يموت في اللحظة التي بدأ فيها تفكيره يقضي على صور التفكير القديمة. وكانت رسمة الدكتور تحمل في المظاهرات الكبيرة. أيام الثورة. وكانت كتبة يقرؤها الناس جميعاً، وحتى بعض شباب رجال الدين، في قم، كانوا مأخوذين به...

رجال الدين والوطن:

وكان يتم، بين هاتين النظريتين إلى رجال الدين، حدٌّ أصغري من الاتفاق، يرمي إلى الإعلاء من قيمة الدور الذي كان شريعتي يحب أن يرى فيه قيام نخبة موجهة حاكمة، كما فعل الخميني، لكن بصورة مختلفة. أما من الوجهة العملية فإن هذا الدور اليوم، تقوم به فئة رجال

الدين. وبغض النظر عن كونها ظلامية أو متنورة، فمنذ القرن التاسع عشر، لم ينقطع رجال الدين الإيرانيون، عن التدخل في الشؤون السياسية. ولكن الناس غير متفقين، مع ذلك، في معرفة ما إذا كان الملايات، قد دافعوا عن قضايا الشعب ضد الحكومة، أو أنهم حاولوا فقط، صيانة مواقعهم الاجتماعية.

ولنقدم مثلاً على ذلك. ففي عام ١٨٩٠، باع ناصر الدين شاه امتياز الحصر في الزراعة، والتسويق، وتصدير التبغ العجمي، لمواطن بريطاني، اسمه Major Talbot (ميجر تيلبور). وبعد بضعة اشهر، تمت تعبئة شعبية قوية، ضدّ هذا الامتياز وحالت دون الأخذ به، ثم إن المجتهد الأكبر لمدرسة النجف «ميرزا حسن شيرازي» أصدر فتوى يحرّم فيها على كل مسلم أن يبيع تبغه أو يستعمله. وقد انقاد الناس لهذه المقاطعة إلى الدرجة التي حملت الشاه أو أرغمته على استرداد الترخيص - بهذا الامتياز، بثمن غال من الإذلال، لا سابقة له، وبقرض من المصرف الإمبراطوري البريطاني.. ولكن ماهو موقف علماء الدين في قضية التبغ هذه؟[٢١] أما في الظاهر، فإن العلماء هم الذين قادوا التمرد الشعبي، ومنحوه عن طريق الأمر بالمقاطعة، كل القوة المؤثرة الحاسمة. (وهنا، يبدو العلماء وكأنهم حماة الشعب المضطهد، وخصوم الحكم المطلق، والقاضون على قوة الدول الاستعمارية...)، ولكن مؤرخاً إيرانياً اسمه فريدون آداميات، أوضح أن التمرد الشعبي العفوي والقوي، أخاف هؤلاء العلماء الذين عملوا كل مافي استطاعتهم لتهدئته وتحويله إلى مجارٍ أخرى، خوفاً من قيام حركة ثورية: ولئن انضموا للمتظاهرين،

---

٢١ - عرض ممتاز لوجهة النظر الشائعة، بقلم ن. ر. كيدي "الدين والتمرد في إيران". قضية التبغ الإيراني، عام ١٨٩١ - ١٨٩٢، لندن، فرانك كاس ١٩٦٦ - مراجعة معادية لرجال الدين: ف آداميان. Sluresle bar emityaz ye rezbi nama - ye rezbi.

فذلك لكي لايفقدوا الأمل بإمكان فرض مصالحة، مع النظام الملكي.

وهذا الإلتباس نفسه هو الذي نجده لدور العلماء في الثورة الدستورية الإيرانية عام ١٩٠٦ - ١٩٠٩. لاشك أنهم قاموا بدور ضخم في التعبئة الشعبية، وذلك من أجل احتواء الشعب، ولكي يقف صفاً واحداً ضد الحكم المطلق؛ مثال ذلك أن كبار العلماء، عام ١٩٠٦، الذين كانوا القضاة وكتاب العدل معاً - تركوا طهران، وانسحبوا إلى قم، أي على بعد ١٢٠ كم، في الجنوب، كإشارة أو علامة على احتجاجهم، ولم يعودوا إلى طهران إلا عندما وافق مظفر الدين شاه (١٨٩٦ - ١٩٠٧) على دعوة البرلمان.. وبين الأعضاء الكبار الهامين الثلاثة، الذين يعتبرون رسمياً، أعضاءاً طبيعيين في البرلمان، كان هنالك واحد انتهازي محض، هو السيد عبد الله بهبهاني، وواحد ديمقراطي النزعة، يتعاطف مع الحركة الماسونية، اسمه محمد طباطبائي، وواحد آخر، أصولي، ينقلب على الثورة، ويتهمها بأنها تريد القضاء على الإسلام، وهو الشيخ فضل الله نوري. ونجح هذا الأخير بعناده، بتجميع عدد كبير من الملايات القلقين من الاتجاه العلماني للحركة. وتحالف مع الحكم المطلق، الذي يريده محمد علي شاه، الذي قام بإلغاء الدستور عام ١٩٠٨، وأعدم في العام التالي في طهران، في الساحة العامة، بحكم عودة الدستوريين الظافرين، إلى السلطة[٢٢].

إن حالة نوري ممتعة بشكل خاص، بحكم لعبة الأهواء في التقييمات التي يصدرها الإيرانيون عليه، أو عليها: أما المؤرخون العلمانيون فإنهم

---

٢٢ - انظر آ. حايرل. "المذهب الشيعي والنزعة الدستورية في إيران"، ليدن بريل ١٩٧٧ ؛ ف. مارتان. "الإسلام والحداثة: الثورة الإسلامية، عام ١٩٠٦" لندن ١٩٨٩، أي. ريشار، "الجذرية الإسلامية للشيخ فضل الله نوري، وتأثيره في تاريخ إيران المعاصر"، العلمانية، ٢٩ N.S.N2 (الأصوليات) بروكسل ١٩٨٦.

ينظرون إلى هذا العالم الرجعي باحتقار كبير. لأنه اختار الإسلام الرجعي، ضد الإرادة الشعبية، أما رجال الدين بالجملة - ومنهم الخميني - فإنهم يعطرون ذكراه، باعتباره المدافع عن العقيدة. ومنذ عام ١٩٦٠، نجد بعض المثقفين الذين خابت نظرتهم إلى الايديولوجيين، يبحثون عن هوية نضالية، ومتابعة Al - Ahmad (آل أحمد)، كاتب المقالات الذي مات عام ١٩٦٩. ووجدوا في وجه هذا العالم العنيد، نموذجاً للرفض - رفض الخضوع لسلطان الغرب. وبالجملة فإن نوري، في رأي هؤلاء الأخيرين، يأبى تسلط المجتمعات الاستعمارية، على الرجل الإيراني المسلم. فكأنه كان أحد من استبقوا الثورة الإسلامية.

ومن بين الشخصيات الدينية الكبيرة في القرن العشرين الإيراني، نجد واحدة يصخب حولها الجدل إلى أقصى مدى، وهي شخصية آية الله أبي القاسم الكاشاني: ذلك أنه بعد أن شارك في التمرد الشيعي لعام ١٩٢٠، ضد فرض الحماية على العراق، عاد فغض الطرف خلال حكم رضا شاه (١٩٢٥ - ١٩٤١) ككثيرين آخرين من العلماء والوطنيين. وعندما عاد إلى التمرّد المعادي للإنجليز عام ١٩٤١، سجن على يد السلطة العسكرية البريطانية - السوفيتية، المحتلة، وأصبح بطلاً بعد الحرب، واندفع بكليته إلى العمل السياسي. وتقلب به الحال فتحالف مع الليبراليين الوطنيين، والمناضلين الإسلاميين، الأعنف صخباً (أي الفدائيين الإسلاميين) ثم مع مصدق حتى عام ١٩٥٢. وهو زعيم الحملة من أجل تأميم شركة الأنغلو - إيرانيان. غير أن التنافس الشخصي والإيديولوجي، بينه وبين مصدق. أدّى إلى القطيعة بين الرجلين، مما يسر أو أسعد التنظيم الذي قام برعاية الـ CIA للقيام بانقلاب ضد مصدق، وعودة محمد رضا شاه إلى العرش، في آب ١٩٥٣. ومات الكاشاني دون أن يشعر بذلك أحد عام ١٩٦٢، مشيعاً باحتقار الوطنيين. ولم يعد إليه الاعتبار إلا بعد نجاح رجال الدين في

الثورة الإسلامية، عام ١٩٨٠: فمن أجل تسويد صفحة الزعماء الوطنيين الليبراليين، مثل مهدي بازركان، أو أبي الحسن بني صدر، ممن كانوا يحملون تراث مصدق، أصبح الزعماء الجُدد يُحمّلون مصدق، الزعيم الوطني القديم، مسؤولية كبيرة، في إضعاف الحركة الوطنية. فلو أن دعم الجناح الديني للجبهة الوطنية، لم يرفض من قبل الليبراليين، أو جُعل مستحيلاً، لرفضهم تقاسم السلطة، على مايقال، فإن الشاه لم يكن قادراً على استرداد عرشه. وعلى الرغم من الانفتاح الذهني، الاستثنائي، لدى الكاشاني، وعبقريته في الوساطة، فإن انتهازيته السياسية، جعلته، في الحقيقة، شبه مضيّع، فإذا ردَّ إليه الاعتبار بصورة متأخرة، فإن هذا لايمكن أن يخفي عدم استقرار أفكاره[٢٣].

وآخر حلقة دراماتية، تتقبل تأويلات متباينة حول دور رجال الدين، كان من حظها أن تهيئ بصورة أوضح ـ ولكن قبل خمس عشرة سنة سابقة ـ مجيىء الثورة الإسلامية: ذلك أن الذي جرى عام ١٩٦٣ هو أن الشاه اتخذ، في إطار الثورة البيضاء، عدة تدابير في التطوير الاجتماعي، وفرضها فرضاً، مما حمل طلاب المعهد الديني في قم، على التظاهر ضدَّها. وكان على رأسهم رجل في الستين من عمره. هو السيد الحاج روح الله، أي آية الله الخميني، بتعبير آخر، أو كان هذا الملا غير معروف آنئذ، لكنه ترأس الحركة، وتعرَّض مباشرة للشرطة السياسية للشاه وأصبح النجم اللامع في المعارضة الشعبية. وعندما أوقف خلال الاحتفال بيوم عاشوراء (يوم مقتل الإمام الحسن)، أي في ٥ حزيران (أو ١٥ خرجاد في التاريخ الإيراني)، ثار الناس ثورة عنيفة، لكنها قمعت قمعاً قاسياً.

---

٢٣ ـ انظر إي. ريشار. "آية الله الخميني، هل هو رائد الجمهورية الإسلامية". منشورات كيدي "الدين والسياسات في إيران"، نيوهافن ولندن، جامعة بال ١٩٨٣. ص ١٠١ ـ ١٢٤. "تنظيم الفدائيين والإسلام. حركة أصولية، مسلمة في إيران (١٩٤٥ ـ ١٩٥٦)"، في منشورات أو كاري ودوموت. الراديكاليات الإسلامية ١، باريس ١٩٨٥. ١٢٣ ص. ٢٣ ـ ٨٢.

ومما لاينكر أنه عندما كانت المعارضة الكلاسيكية تعاني من الورطات الكثيرة، وعندما كان برنامج الثورة البيضاء (وخاصة ماتعلّق منها بالإصلاح الزراعي، المتمنّى منذ مدة طويلة) يفاجئ بسرعته كل المعارضين، مضى الخميني إلى أبعد بكثير مما أراده الآخرون. فبعد أكثر من سنة من الجدل والنقاش (أو الحلول الوسطى) مع الشرطة، نراه يدين هذه المزايا القانونية والتجارية التي تشبه تلك الامتيازات التي حصل الأجانب عليها في الإمبراطورية العثمانية، وأصبحوا يستفيدون منها أو من مثلها في إيران. ولم تلغ إلا بعد الحرب العالمية الأولى(*). وكانت هذه الامتيازات الجديدة قد أقرّها البرلمان في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤، وهي تشمل حق الأجانب في عدم الخضوع للمحاكم الإيرانية. لكن هؤلاء الأجانب هنا، هم العناصر العسكرية الأمريكية الموجودة في إيران. ولكن هذه الإدانة جعلت السلطة تبعد آية الله الخميني عن البلاد وتنفيه إلى تركيا. لكن سقوط حركته تحولت مع الزمن إلى نجاح عظيم جداً، لأنه جعل الكل، كل الناس، ولاسيما المثقفين يعون أهمية رجال الدين في التعبئة السياسية.

ولكن إذا لم نشأ البقاء في تاريخ القديسين، فإن علينا أن نوضح حدود مآثر الخميني. وأول مانقوله هو أن ماقيل عن عناده بعيد عن أن يكون كلّياً ـ على نحو مايقال، وطبقاً لما تشير إليه اللهجة الشديدة التوقير للبرقيات التي كان يوجهها آنئذ للشاه، دعماً للنظرية الرسمية التي تقول: إن الخميني أوشك عدة مرات، أن يصل إلى الإتفاق مع الشرطة السياسية (أي السافاك SAVAK)[٢٤]. أما مضمون ثورته فهو أكثر التباساً أيضاً. وترى جمهرة علماء الدين أن هنالك أمرين يجب أن يُعَدّا أساسين: أولهما

---

٢٤ ـ انظر زونيس "النخبة السياسية في إيران"، منشورات برنستون، برنستون، ص،٤٥ من أجل تمرد عام ١٩٦٣، عرض وجهة النظر الدينية..الخ.

(*) الحقيقة أنها ألغيت لدى بدء هذه الحرب لابعدها. راجع «الشرق الأوسط الحديث» ج١، ص١٥٩، دار طلاس ١٩٩٦.

أن الشاه لم يكن يعبأ بالتقاليد الإسلامية، مثال ذلك مايتعلق بحق التصويت للنساء (وكم هو فظيع ذلك!)، ثم بعد ذلك مباشرة (بحق المرأة في طلب الطلاق)[٢٥]. ومن جهة أخرى، فإن الإسلام كان يعامل كما تُعامل الأديان الأخرى: ففي القانون الجديد حول انتخاب مجالس المحافظات، لايُحلف فقط على القرآن، بل كذلك على الكتاب المقدَّس الذي يمكن أن يكون الأفيستا AVESTA (الهندية) أو الإنجيل أو شيئاً من كتابات الباب.

وهناك باعث آخر، أقل نقاءاً من الدفاع عن العقيدة، ربما كان هو الذي حتم تدخل العلماء الإيرانيين: فقد كانوا (ويظلون أيضاً إلى حدٍ كبير) مرتبطين مع كبار ملاكي الأراضي وكان بين الفئتين تضامن في المصالح، عن طريق مؤسسات الوقف التي يشرفون هم، بصورة عامة، على إدارتها. فالعلماء هم أكبر الملاكين العقاريين في إيران. وكانوا يعرفون، بمجرد الفطنة، أن دورهم في توزيع الأراضي (التي يملكونها أو التي يديرونها) سيأتي حينه.

فإذا حُذفت هذه العائدات، فلن يكون ذلك خرقاً للحق المقدس للواهبين فقط، بل إنه سيجعل الوضع المادي لرجال الدين وضعاً صعباً، وكذلك وضع المدارس الدينية، وأعمال الإحسان الأخرى. إذ أن قسماً كبيراً منها يأتي من الأوقاف.

وأكبر مؤسسة من مؤسسات البر هذه، هي مؤسسة الأستان ـ قدس الرجوي Astan - Qods - e Razavi «أي العتبة المقدسة للإمام رضا» في

---

٢٥ ـ كان من شأنه أن صودق عليه في عهد الجمهورية الإسلامية، وكذلك حق المرأة في أن تنتخب في البرلمان.

٢٦ ـ ب. هوركاد "الوقف والحداثة في إيران. الفعاليات الزراعية في الآستان والقدس في مشهد"، من منشورات ريشار؛ بين إيران والغرب. باريس. بيت علوم الإنسان ١٩٨٩، ص ١١٧.

مشهد[٢٦]. ذلك أن في هذا الوقف مايعادل في المساحة ٥٨٪ (أي سبعة آلاف هكتار من أراضي هذه العاصمة المحلية، التي يسكنها مايقرب من مليون نسمة) وفي محافظة خراسان، نجد ٤٠٠,٠٠٠ هكتار، مقسمة إلى ٤٣٨ قطعة، هي كلها مملوكة للمزار، والقطعة الكبرى منها تتجاوز في المساحة ٦٠,٠٠٠ هكتار. لكن الإصلاح الزراعي الذي كان يقوم به الشاه، كان على وشك الإستيلاء على هذه المساحات، الممنوحة لمؤسسة الإمام. ولكن الناس جميعاً متفقون على أن ذلك الإصلاح لم ينل هذه المؤسسة، إلا بالقليل. غير أن الحرص على تطبيق القانون، أجاز إيجار الأراضي المحيطة بالقرية، للفلاحين الذين يزرعونها لمدة ٩٩ سنة، كما هو وارد في نص القانون. أما التقدير الصحيح لما نُقل، على أنه حق انتفاع والذي لم يتخذ صفته الحقوقية الصحيحة ـ فإنه لم يتم قط، بصورة منتظمة. لكن هذا الفراغ القانوني يطرح مشاكل خطيرة، سياسية واجتماعية. ذلك أن الثورة الإسلامية سمحت للأستان والقدس، التي ورد ذكرها سابقاً، بإعادة البحث في الشرعية الدينية لشراء أراضي الوقف من قبل الفلاحين. ذلك أن ماهو موقوف دينياً لمؤسسة ما، لايجوز أن يغير، إلا إذا كان هذا التغيير يتم لما هو أفضل (أي يجعل الوقف أفضل بالعوائد من ذي قبل) وهذا مايسمى بـ «التبديل للأحسن». وهكذا فإن إدارة المزار قامت بالجهود الضرورية لاسترجاع ملكيتها كاملة.

وعلى الرغم من ثراء الملايات ثراء عظيماً، وخلافاً لرأي المثقفين المتمغربين، فإنهم ظلوا باستمرار معزولين نسبياً عن «المجتمع المدني». وكانت السلطة تحذر منهم، وهم أنفسهم ظلوا مبتعدين عما يسمى، سلطة علمانية، لايمكن قبولها، لأنها عدوة للسيطرة الحصرية للإسلام على الحياة العامة.

إن التاريخ الحديث لإيران، والسهولة التي انتقل بها رجال الدين من وضعهم السابق، ضد المجتمع القائم، إلى وضع المؤسسة المركزية للدولة، يوضحان طرافة هذه الهيئة الاجتماعية التي يبحث المرء عبثاً عن شيء من نوعها في البلاد الإسلامية الأخرى. فإذا لم توجد هذه الهيئة، فليس هنالك من تراث ديني مستقل عن الدولة، ولامن بديل للجمهورية الإسلامية. وإذا نحن نظرنا إلى الحركات الإسلامية، من هذه الناحية في كبرى البلاد الإسلامية في العالم، وجدنا، بالفعل، أن كل شيء جاهز لانفجار شبيه بذاك الذي حدث في إيران: ذلك أننا نلاحظ التكاثر السريع في السكان، وصدمة الحداثة، والشعور بالغبن الاجتماعي لدى النخب التي تعلمت محلياً، والتي لاتجد سوقاً كريماً، بعدتخرجها... وحتى وجود إيديولوجيا ثورية. تقوم على أساس العقيدة الإسلامية. ولايسعنا إلا أن نعزو إخفاق الحركات الإسلامية في كل من سورية ومصر، إلى فقدان الأطر المسؤولة، المستقرة في الأرض والقادرة على أن تحلّ محل الدولة العلمانية، عندما تعجز هذه عن أداء مهمتها الأساسية في ضمان الأمل للناس، في أن لاتذهب جهودهم عبثاً، وأن تبقى هويتها محمية. (ففي الجزائر، نجد الجبهة الإسلامية للسلام تغزو الإدارات المحلية، لكي تحضن مراكز للجماعة الإسلامية. ولربما كان الإستيلاء على المؤسسات الحكومية القائمة لايعوض عن عدم وجود جمعية للعلماء، ذات بنية قوية عضوياً، لكنها تتيح المجال للإستيلاء على السلطة على مراحل، أو بصورة تدريجية.

حزن ورقص تخليداً للشهداء (من أجل الشهداء):

إن الحزن هو الجانب الأكثر روعة في الشيعة الإيرانية. وليس هذا بالسمة الخاصة المقصورة على هذه الديانة (المذهب). ذلك أن المسيحية أيضاً تحتفل «لعذاب المسيح»، وتمجّد شهداءها. وفي الإسلام السنّي، مامن

أحدٍ يجهل المغزى الذي يمكن أن يكون للعذاب الإنساني؛ بل إن السنيين ليعترفون أن الإمام الحسين الذي قتل في كربلاء مع أصحابه وأشياعه، على يد الجيش الأموي، شهيدٌ ضُحّي به ظلماً. غير أن الشعيين يعرفون، بصورة خاصة، تلك الملحمة المؤلمة، المتصلة بالأئمة الاثني عشر، الذين ماتوا ميتة الشهداء. ويشهد أدبهم الديني، أنهم منذ أقدم عهودهم، عرفوا كيف يكون الاحتفال بذكرى استشهاد أئمتهم، والمشاركة فيها، على ماجرت العادة عليه، عندهم، فكل من يبكي ويُبكي في ذكرى الحسين، يدخل الجنة[٢٧]. أما في إيران، مع ذلك، فإن الحزن الديني، والاحتفالات التي تقام في ذكرى مأساة كربلاء شيءٌ آخر...

وكما هي الحال في كل التجمعات الإيرانية، وفي شهرآب ١٩٨٨، بدأت أراك (وهي مدينة صغيرة في إيران، بدأ فيها الخميني في عمر الثامنة عشرة، دراسته الدينية) احتفالاتها في التاسوعة والعاشورة (أي يوم ٩ و ١٠ من شهر محرم القمري) حيث عذب الإمام الحسين. إنها احتفالات من نوع فخم. يُرافقها متسوِّطون (من يضربون أنفسهم بالسياط)، وانتحاب وعويل، وموسيقى (تشترك فيها طنابير وصنوج وقيثارات، وأصوات حلوة جداً، رجالية) وأعلام ضخمة، وحتى النعش الرمزي للسيدة زينب (الست زينب) أخت الإمام. إن البلدة كلها في حالة الغليان. وجماعات البكائين، تأتي من كل زقاق، وتمضي في طريقها حتى وسط المدينة، لكي تعود إلى نقطة البداية، حيث تقدمُ لها وجبة طعام من قبل المتبرعين.

أما قوة المنظر أو تأثيره فصعب جداً على الوصف: إنك لترى رجالاً

---

٢٧ ـ أيوب، "العذاب المخلص في الإسلام. دراسة لمظاهر التقوى في عاشوراء لدى الإمامية الاثني عشرية"، والهاج موتُف ١٩٧٨، كتبه شيعي لبناني؛ شارل برومبرجر "الشهيد، والحزن، والندم، آفاق أسطورية وطقسية لديانات البحر الأبيض المتوسط" (بمناسبة عذابات المسيح والإمام الحسين. بحث تحليلي مقارن) في: دراسات Etudes corses عدد ١٢ ـ ١٣ (١٩٧٩). ص ١٢٩ ـ ١٥٣.

ونساءاً يلبسون السواد، بوجوه جدية رصينة، يدقون صدورهم، أو يضربون أنفسهم بقوة، بسوط ذي حلقات، دون أن يبدو على أي منهم أي تألم. وترى أناساً كثيرين يمشون حفاة، وربما كان ذلك وفاءاً بنذر معيّن. وبعض المشاركين يبرهنون على بطولتهم، ولاسيما أولئك الذين، كل بدوره، يحملون شعارات ثقيلة تحملها قاعدة معدنية، يمكن أن تبلغ أربعة أمتار في الإتساع، مزيّنة بتماثيل صغيرة من الفضة (كالحمائم أو الجمال) وسيوف طويلة مرنة تنحني مع خطا الحامل، تزينها مشاعل وأقمشة ثمينة. ومن حين لآخر، وقبل أن يستعيد الناس خطاهم البطيئة، ترى حملة الشعارات يقفون أمام مجموعة من النساء يجلسن في ظلٍّ مسجد يقومون بعمل مدهش مقلق، كبرهان على شجاعتهم. وهو دورانهم على أنفسهم مع مايحملونه من أثقال، كما لو أنهم يتحدون الثقل، ولكي يرقصوا باليه من أغرب ماتكون الباليه، والأشد خطراً من كل مايمكن تخيله: وهناك رجلان يقفان إلى جانبهم ليدفعا الشيء اللامتوقع، ولكن إذا عثر الحامل، فعندئذ يوشك مايحمله من أثقال، أن يجرح أو يقتل جماعة المتفرجين الأبرياء.

ولايشترك في الطواف إلا رجالٌ، لم يحلقوا شعرهم (وأنا الرجل الوحيد الذي حلق ذقنه هذا الصباح) وصبيان لبس بعضهم شيئاً كالكفن، كأنهم يشيرون إلى قبولهم الشهادة. وترى العين الكثيرين من الرجال الذين وضعوا الطين اليابس على أعلى جماجمهم، وعلى أكتافهم، يوم عاشوراء، إشارة إلى أنهم يتهيئون لأن يقبروا مع الحسين. وفي مكان آخر تُشهد طوافات رجال يجرحون جماجمهم، طواعية، بسكين، لكي تسيل دماؤهم بغزارة، وتصبغ الوجوه، وتراهم يمشون الهوينى تحت الشمس، مكررين ـ إذا هم دعوا إلى ذلك ـ شعاراً، أو مقطعاً كلازمة، وهم يتبعون توجيهات المنشد الذي يبحُّ صوته ـ من وراء مكبر متصل بجهاز تكبير

متحرك - من شدة ماينشد نصّه الذي يستخرجه من نصٍّ مطلسم، وأحياناً يرتجل حيث يُسعفه الإلهام. ولو أن هناك طوافاً واحداً، لأمكن الظن أن هذه حادثة فولكلورية أحسن إعدادها وتنفيذها. إلا أن هناك، في هذه المدينة الصغيرة، مئات من مثل هذا الطواف. إن الأمر أمر هستيرية جماعية (أو هراع جمعي)، أو تذوق لما هو موت، تجاوز حُدود كل ماهو احترام إنساني. فأينما ذهبت، وجدت الحزن، فالإذاعة والتلفزة، وبنايات الخدمات العامة، أو قل كل شيء مُوَقَّع (أو موزون) بهذا الخفقان، وهذا اللون، أو كل شيء، عبئ لإبداء الموت وإظهاره.

والإيرانيون الشديدو الاقتصاد، في تظاهراتهم الجمعية، والذين قلما يميلون إلى «التمثيل» والذين لايحتفلون في العادة، بالعروض التافهة، تراهم الآن يجتمعون في الحسينية، أو التكية (المسارح، أو قاعات الاجتماع)، والمساجد، لكي يستمعوا من الوعاظ، إلى الحديث عن موت الحسين، في كربلاء، الذي ذُبح مع اثنين وسبعين من أهل بيته وأصحابه، على يد الجيش الأموي، ويبكون. فهم يأتون ليبكوا أو يقال لهم مامن شأنه أن يُبكي ويسيلَ الدموع. إنهم يبكون حقاً، جماعة، وأمام كل الناس وبكل براءة. إنهم يكشفون عما في نفوسهم من الهيجانات المقموعة. وفي كل مكان آخر، سترى الناس مضيّعين، خجولين، إلى حد كبير. ومتى بدأ صوت الواعظ بالاهتزاز، فإن الشهقات تنفجر، ويضرب الناس بأيديهم على صدورهم.

وحيثما ذهبت، داخل المدينة، وفي القرى خاصة، ترى الناس يقيمون هذا المسرح الديني، والشعبي، والعفوي، إلى أبعد مدى، حيث يحتشد الناس أو الجماهير لترى مشهداً مرتجلاً في الهواء الطلق (أو في الحسينية). وكذلك ترى الجمهور والممثلين يتبادلون المواقع: إن الناس يعرفون يزيد، وعلياً الأكبر، وزينب و«حظرة عباس». إنهم الذين يحسنون القراءة من

أهل القرية، والذين يلبسون ثياباً تليق بالمناسبة الحزينة. وتراهم والنص في أيديهم، يتنقل المخرج بينهم، ليعطي الميكرو لمن يقرأ منهم. حقاً إن في هذا للكثير من الروعة، بما يشتمل عليه من أحصنة تعدو وسط الحلبة وحشوات بارود تنفجر، ويد العباس الذي يطير في الهواء ليصل إلى الفرات (المرموز إليه بإناء كبير مملوء بالماء) ويأتي منه بالماء الذي يروي عطش رفاق الحسين. وهنالك دم، وهنالك صدام بين السيوف التي تتعارض فوق الرؤوس، وهناك قرع الطنابير، وشهقات الموت.

ولدي صديق يتذكر التعزية، أيام طفولته ـ حيث اشترك في اللعب، هو نفسه ـ يستغرب كيف أن أناس القرية التي تُحَضَرُ فيها الملحمة، لايكون. ترى هل السبب إدخال المكبرات أو كثافة صور الأفلام المرئية في التلفزيون، أو الفوضى الكلاسيكية، في طواف السائطين، الذي يلحُّ ليمرَّ وسط مشهد التعزية، قاضياً بذلك على تناغم الفعل...؟

إن هذه المبالغة في الحزن، ومظاهر البطولة المرضية مصحوبة بمناخ (أو بجذّ) من العيد السوريالي. وفي كل مكان، تُوَزّع المرطبات، لتعدّل آلام الحسين، في السهل القاحل، سهل كربلاء. وكذلك توزع في كل مكان وجبات دسمة، كثيراً ماتكون وفاءاً بالنذور. ويبقى الناس في الشوارع إلى ساعة متأخرة من الليل: وعندما أخذ مني التعب كل مأخذ، بعد أن تجوّلت في الشوارع ليلة عاشوراء، أراني أسمع أيضاً، بعد منتصف الليل، المغنين والوعاظ، والطبول. وحيثما كنا، نجد الإضاءات تفتق الليل، باعثة على نسيان الحزن. فالنساء والأطفال والصبية، يفتنون من خفقات الطوافين وسط دخان «الأسفند» الذي يحرق دفعاً لسوء الحظ (دفعاً لهمسات الجن).

لكن الصلات بين الصبية والفتيات، في فوضى المساء وتعبه، وفي توزيع الوجبات، وفي المساجد، تصبح أكثر خفاءً وأعسر على الملاحظة.

وقد أكد لي كل من كان في عداد مخبريَّ أن العاشوراء هي يوم التماس، والمداعبات السريعة، وبعض الغزل. وفجأة يبدو لي أن السمة الجنسية لعيد الموت هذا، بارزة. فسارية الرمز العظيم المحمول فوق أدنى - البطن، والمرفوع إلى السماء لكي يُعرض على النساء، وبسط الرجولية المازوشية لجذب التعاطف والإعجاب، وعذوبة المشروبات، والنظرات المسترقة، وحب الحسين وأصحابه - والتناغم الساحر للمسيرات، الذي يدور على أزمنة أربعة - منها ثلاثة تسويطات، ولحظة ميّتة، أو ثلاثة تسويطات متمايلة بصورة خفيفة، وخطوة إلى الأمام - كل هذا أشبه بالرقص منه، بالمسيرة الجنائزية. والسياط ذات السلاسل التي يداعب بها الرجال أكتافهم وهم ينشئون رباعيات راقصة، تبدو لي فجأة وكأنها شبيهة بهذه الأوشحة، المتعددة الألوان التي تهزها النساء عندما يرقصن، في أثوابهن الواسعة، بمناسبة حفلات الزواج. وقد مَثّل ذلك في التعزية التي تُذكّرنا أن القاسم بن الإمام الحسين، قُتل يوم عرسه. وهذه أسطورة استخدمت مراراً أثناء الثورة الإيرانية، بغية جعل الموت أكثر إثارة للعواطف وأشجى: إن هذا كله تزاوج بين الجنس، والشهادة، إذ أن الضحايا يقتلون قبلً أن تصل العاطفة إلى غايتها، حتى ليبدو وكأن الموت هو هذا التزاوج نفسه[٢٨].

ويبدو لي أن هذا الاحتفال الجمعي الذي حضرت مشاهده كلها منذ برهة قصيرة، يبرهن على ما لدى الشعب الإيراني من قوة عظيمة. فبعد ثماني سنوات من الحرب، التي قُتل فيها أكثر من نصف مليون إنسان (من شعب فيه خمسون مليوناً) كان الإنسان يرى هؤلاء الرجال في الشارع، منتظمين، متآزرين، معربين عن حبهم للأئمة، باسطين رجولتهم... وهكذا فإن قوة التعبئة، لدى الشيعة لم تنقص، بل على العكس.. وقد نجد من

٢٨ - انظر س. همايوني. تحليل تعزية لقاسم، منشورات ب. شيلكوفسكي؛ "التعزية: طقوس ودراما في إيران"، نيويورك، منشورات جامعة يورك (وطهران سوروش) ١٩٧٩، ص ١٢ - ٢٣.

يعترض علينا بالقول: إن احتفالات الحزن هذه، بما فيها من مبالغة في الحساسية، بسبب جذورها الإيرانية، المغروزة بقوة في الأرض وفي النقابات المدنية، وفي القرى، مما يجعل الثورة الإيرانية عصية على التصدير. وعدا ذلك فإن السياسة غائبة كلياً، عن المسيرات. وما من إشارة إلى الجمهورية الإسلامية يراها الإنسان أو يلاحظها إلا عن طريق رسوم الشهداء (ضحايا الحرب) في كل حين. وهي معلقة في أعلى الأعلام، أو أنها في أكثر الأحيان، معلقة بين الأزهار، أمام الحسينية. وكان هنالك أيضاً رسومٌ للخميني، وأعلام إيرانية في المسيرات، ولكن من دون شعارات إيديولوجية خاصة.

وهذا التماسك، والجدّية، وضخامة التظاهرات، يوم عاشوراء، تكاد تخيفني. فمن سيوقف الجيش الذي تشبه خطواته الرقص، ورئيسها هو هذا الحسين، الذي مات منذ أكثر من ١٣٠٠ سنة في الأرض التي نسميها مابين النهرين؟

وليس في هذا العيد الجمعي، في هذا الألم السعيد والعميق للحزن الشيعي، من كتلة لاشكل لها، تخضع لا أدري لأي محرض، بل هنالك مسيرات في الحي، وتجمعات إسلامية بلدية أو قروية، في شارع أو في مقر نقابة في البازار، وهيئات دينية تكتب اسمها، بفخر، على علم مسيرتها. وحقاً فإن الناس يلتقون في الشارع الرئيسي، لكن كل مجموعة تحتفظ بموسيقاها الخاصة، وتناغمها الذاتي، وتماسكها، وتعود أخيراً إلى حسينيتها، حيث ينتظرها الكباب والأرز والمرطبات (أو المشروبات). وعندما تلتقي في الشارع العام، فإن التنافس بين الأحياء، والمجموعات، والنقابات يمكن أن يؤدي إلى مواقف عدوانية، وتظاهرات تعبر عن الزهو الخاص بكل مجموعة، على قلة ملاءمتها لروح الانصهار العام، ونسيان الذات، المتوقعين من مظاهرة جامعة، موحدة. لكن عمق العاطفة لايضعف

أبداً من جراء هذا التجزؤ. فإذا شهد أحد رجال السنة. هذه الاحتفالات، فأغلب الظن أنه سيصاب بالغثيان، من هذا الفحش البادي في عبادة الأئمة، الذي ينساق إليه الإيرانيون. وأنا لاأحاول تطمين أولئك الذين ربما خافوا، من هذا الانصهار الجماعي بين الدين وبين الأمة، حتى ولو كانت انقساماته المحلية أو القروية، تقضي على كل تطلع إلى الاستغلال السياسي. إن المسألة هنا أكثر عمقاً، وأشد تعقيداً من مجرد التعبئة الايديولوجية.

وفي مدينة أراك هذه، وبين عشرات أو مئات المسيرات. التي تلتقي في مراكز المدينة، لكي تعود متفرقة إلى الأماكن التي جاءت منها، لم ألاحظ إلا مُلاً واحداً في لباسه الديني أو سيداً واحداً. ترى أيكون واعياً لتفرده الاستثنائي؟ إن من المعروف كل المعرفة أن العلماء الشيعة ماكانوا قط يحبذون التظاهرات الحزينة، الملأى بالفخفخة، في شكل التسويط، ولافي التعازي التي هي صورتها الأكثر إنضاجاً: إنهم لايحبذون إلا الاجتماعات التي يكون فيها رجال الدين، هم الممثلين الأساسيين، من حيث هم وعاظ، مكلفون برواية استشهاد الأئمة. وعلى ذلك فإننا هنا تجاه طقوس عفوية، لاتجرؤ فيها الشرطة ولارجال الدين على التحرش، ولكنها تنتظم تلقائياً، منساقة وراء تقاليد صلبة، لاتتزعزع.

العاطفة الدينية «من الشعائري إلى الخرافي»:

إن شعبية الاحتفالات بذكرى استشهاد الإمام الحسين، في إيران، أمر قديم العهد. ومن المؤلفين من لم يتردد في التقريب بينها وبين شعائر سابقة للإسلام، يؤكدها الأدب ـ ولاسيما كتاب الملوك للفردوسي. وفي هذا الكتاب ملحمة فارسية تعود إلى القرن العاشر، وهي تحكي أو تتحدث عن الأحداث الأساسية في التاريخ الخرافي لإيران، بل إن بعض بقايا هذه

الشعيرة، ماتزال مشهودة في مناطق إيران المختلفة. ويتعلق الأمر بالاحتفال بيطل اسمه Siyavosh وهو تجسيد للكمال والنقاء والشجاعة. ولقد اتُهم هذا البطل من قبل امرأة أبيه التي راودته عن نفسها. لكن سيافوش خرج منتصراً على الحكم بالحرق (كانوا يضعون المتهم في النار، فإذا احترق، كان الاتهام صحيحاً، وإذا بقي سليماً، عرفت براءته) ثم إنه بعد حملة عسكرية حالفه فيها النصر، تحالف، حرصاً على السلام، مع أعداء أبيه المغلوبين، وعندما استنكر أهله منه هذه الفعلة وأعلنوا القطيعة معه، نجده يهلك ضحية بريئة، عندما قطع رأسه AFRASYAB (أفراشياب)، الذي كان أحد أقرباء الأب. وكان قد قبل لجوئه إليه(٢٩). ويحدثنا تاريخ قديم، أن لأهل بخارى عدداً من المراثي معروفة في كل المناطق. ووجد من ألّف منها أغاني يسمّونها «آلام المجوس Camplaintes des mages».

ولقد ورد في كتاب الملوك أن سيافوش قد توقع عذابه، ومنحه قيمة النموذج أو المثل.

> «إنه لن يمر وقت طويل قبل أن يأمر هذا الملك الخبيث والكثير الوساوس، بقتلي بصورة وحشية، على الرغم من براءتي. فإيران والطوران سيعمهما الاضطراب، وسيكون الانتقام من العنف بحيث تصبح الحياة عبئاً على الحياة: بل إن الأرض كلها ستملأ بالشقاء، ويسود سيف الحرب على العالم. (....). وسيندم ملك طوران عندئذ على ما فعله وما قاله. ولكن هذا الندم لن يجدي عليه شيئاً، ذلك أن كل الأرض المسكونة سيعمّها الخراب، وسيرتفع الصراخ من إيران وطوران، وسيوقع دمي الإضطراب بين الناس. وهذا ماكتبه الله في

---

٢٩ ـ انظر ش. مسكوب (حزن سيافاش) طهران، خارزمي. الطبعة الرابعة: ١٣٥٤/ ١٩٧٥ ؛ يارشاتر، "التعزية وطقوس الحزن، في إيران"؛ منشورات شيلكوفسكي.

السماء، وكل مايبذره سيحمل ثمراً، كما أمر الله...»

ويحلم سيافوش حلماً يصفه لامرأته:

«إن حياتي ليست بعيدة عن نهايتها، وألم النهار المر، يقترب. وحتى إذا ارتفع سقف قصري إلى زحل، سأشرب مع ذلك سم الموت. وحتى إذا امتدت حياتي ألفاً ومئتي عام، فلن يكون لي من نهاية إلا في الأرض السوداء. فهذا يجد قبره، بين شدقي الأسد، والآخر ستفترسه الصقور، والثالث سينقض عليه النسر الملكي. ولكن ما من إنسان، مهما يغزر علمه، يسعه أن يقلب الظلمات إلى نور (....) إنهم سيقطعون هذا الرأس البريء. وسيكون دم قلبي هو التاج، ولن أعطى نعشاً ولاكفناً ولاقبراً. وما من أحدٍ من هذا الجمهور سيبكي علي: سأوضع تحت الأرض، كشيء غريب والرأس مفصولة عن الجسم بالسيف»[30].

وكل إيراني، متى قرأ هذا النص، الذي عمره ألف سنة، لن يتأخر عن تقريبه من بطل العقيدة الذي عُذب وقتل في كربلاء. وسنعجب، بهذه المناسبة، بعبقرية الشعوب التي تعيد تأويل الهيجانات العنيفة القديمة التي كانت تتغذى بها، وإعادة ترجمتها، بلغة رمزية جديدة لكي تجابه مصائب القدر.

وعلى الرغم من أن النصوص الأدبية التي تشيد بمقتل الحسين، تتكاثر، منذ القرون الأولى، وعلى الرغم من أنها تصدر عن أوساط سنية (تطل بنظرة نقدية على سلوك الأمويين) كما تصدر عن أوساط شيعية، فإن علينا أن ننتظر مجيء الصفويين، وانقلاب إيران إلى المذهب

---

٣٠ ـ آ. فردوسي. "كتاب الملوك". ترجمة موهي، باريس ١٨٤٢ إعادة طبع عام ١٩٧٦، الجزء ٢، ص ٣٤٧، ٣٩١ ومابعدها.

الشيعي، بدءاً من القرن السادس، حتى نشهد احتفالات عامة تقام بمناسبة ذكرى فضل الحسين، في إيران[٣١]. ولكن كلمة الاحتفالات العامة لاتعني «المسرح الديني ـ التعزية ـ على نحو مانعرفها اليوم، ذلك أن هذا الشكل المسرحي لم يُشهد حقاً إلا منذ نهاية القرن الثامن عشر».

وهناك بين طواف السائطين (الذي يضربون السياط) وبين التعزية جملة من الاحتفالات الأخرى (بذكرى مقتل الحسين) التي تكشف بلا شك عن التطور الحديث. فهنالك مثلاً قراءة المرثيات والجلسات شبه المسرحية التي يرأسها رجل دين مختص بمعرفة آثار الخطاب، من أجل حمل الناس على البكاء على شهادة الأئمة (روضة ـ خاني). والاستعراضات القائمة على الإشارات، الخطابية والرسمية (التي تقام في الساحة العامة، من قبل خطباء شعبيين، بالاعتماد على رسوم ساذجة، (بردا) تمثل معركة كربلاء، والمسيرات بالدور في المحافظات الإيرانية، المصحوبة بشخصيات تمثل مسرحية كربلاء، مثل الحسين، ويزيد، وعمر بن سعد بن الوقاص ـ وهم في ثياب تلك الأيام، يركبون الخيل أو الجمال، وكلهم من أهل القرية؛ وهنالك المسيرات الجنائزية الشعائرية، في المدن، مع النقل الرمزي للنعش الرمزي. ولما كانت المصائب وكذلك استشهاد الحسين وأسرته، أشياء معروفة لدى الجميع، فإن من السهل أن نرتجل احتفالاً بذكراهم): ذلك أن الدموع تنساب بصورة طبيعية لدى كل إشارة لكربلاء.

---

٣١ ـ ج كالمار. "إيران في عهد نور الدين شاه، وأواخر القاجاريين. نبذة في التاريخ السياسي والثقافي، والاجتماعي. الديني، العالم الإسراني والإسلام". القسم ٤ ـ ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧، باريس ١٩٧٧، ص ١٦٥ ـ ١٩٤؛ "عبادة الإمام الحسين. دراسة حول إحياء ذكرى معركة كربلاء المأساوية، في إيران، قبل العهد الصفوي". أطروحة، للدورة ٣، باريس EPHE المقطع ٦، آذار (مارس) ١٩٧٥.

أما الأهمية التي اتخذتها التعزية في القرن التاسع عشر، فإنه موضوع نقاش وجدل، بين المؤرخين. فإذا نظرت إلى الجمهور، فإن الأمر المهم، بغض النظر عن إغراء المشهد، هو بصورة خاصة التاريخ المروي أو المحكي. ومن الواضح أن الرعاية الملكية قامت بدور حاسم، في انتشار هذه المسرحيات، التي كانت تجمع كل الطبقات الاجتماعية. ومثال طهران، التي أشيدت فيها تكية، بنيت بجانب القصر الملكي، جعلت النخب في المحافظات تموّل بدورها بناء التكايا أو الحسينية، لاستقبال جماعات الممثلين. أما في القرى، فإن جماعات الممثلين يمكن أن تتألف بصورة عفوية. ونظن أن تحفظ الفئة الدينية، تجاه مثل هذه التظاهرات، ليس بغريب عن نجاح «التعزيات». وهذه طريقة لإبداء تعلق الإنسان بدينه، بدون الملايات، حيث كانت السلطات الدينية تبدأ باتخاذ موقف معارض للسلطة السياسية. وفي عهدالأسرة البهلوية (١٩٢٥ - ١٩٧٩)، منعت التمثيليات، في التعزيات، منعاً رسمياً؛ لكنها استمرّت في صورتين: صورة عفوية، كنوع من المقاومة الثقافية، في القرى حيث يصعب على السلطة أن تُسمع الناس أوامرها، وصورة مصطنعة، لإحياء مسرح شعبي، كمشهد مجرد، كان يغري الغربيين أشد الإغراء. وقد أدخلت التعزية بهذه الصورة الأخيرة في مهرجان فني، كان يريد أن يكون إيرانياً وطليعياً معاً، في شيراز عام ١٩٧٦، في إطار المهرجان نفسه[٣٢].

ولكن العلاقة بين الرعاية الملكية لتمثيليات التعزية، واستعادتها فيما بعدُ لأسباب جمالية، بعيدة جداً عن العاطفة الدينية، جعلت المسرح الديني الشعبي، مشبوهاً في نظر بعض الإسلاميين الثوريين في السبعينات. وقد هاجم شريعتي هذه الظواهر المسرحية، هجوماً عنيفاً، لأنه كان يرى فيها

---

٣٢ ـ طبعت الأعمال فيما بعد على يد الأب شيلكوفسكي ومن منشوراته، "تعزية: طقس ومأساة في إيران".

التلاعب بالعواطف الدينية[٣٣]. وكان يبحث عن أصولها في نوع من التقليد للغرب: ذلك أن الملوك الشيعة في إيران المعادين للامبراطورية العثمانية، كانوا يجدون حلفاء طبيعيين لدى الشعوب الأوروبية، التي كانت تعيش في خوف مستمر من الهجمات التركية. ولهذا، فإن شريعتي يقول إن هؤلاء الملوك أسرعوا بصورة مبكرة لإقامة علاقات ديبلوماسية، واستدعوا مسيحيين إلى عاصمتهم (كأرمن جولفا، الذي نُفوا إلى مكان قريب من شاه عباس في القرن السابع عشر). أما في الميدان الديني، فقد قلّدوا الأسرار الشائعة في القرون الوسطى التي تحتفل بذكرى عذاب المسيح، في باحات الكنائس، وأنشؤوا كالمسيحيين، تراتباً للوظائف الدينية.

وتقوم الفكرة التي يتابعها شريعتي في هذا الكتاب، على القول: إن الدين قد زُيف من قبل السلطة، إلى الدرجة التي أصبح معها في تناقض واضح، مع الوحي القرآني. لكن تفاصيل حججه تصطدم بأشياء غير معقولة تاريخياً ولغوياً: وهكذا فإن مايسميه «بالأسرار» في عهد الشاه عباس، لم يَغْدُ لها وجود في أوروبا، ووجود شخص فرنجي في بعض التعزيات أمر حديث (القرن ١٩) والفرنجي ليس بمحبب، آخر الأمر، إلا لأنه كالراهب المسيحي المختص بالقصص القديمة، يؤمن بقداسة الحسين، ويعتنق الإسلام، وليس الفرنجي هنا إلا المثيل للمجوس الذين عبدوا يسوع ـ الطفل: أي أن البعد الشمولي مُنح اعتماداً على عرفان خارجي ـ لحادث تافه في ذاته): إنه ليس هناك إلا شبه بعيد وعرضي بين العلم المحمول في مسيرات السائطين (فالعَلَم باللغة الفارسية الخراسانية يسمى جريدي ويأتي شريعتي فيجعلها مشتقة من اللاتينية Crux) وبين صليب المسيرات المسيحية...

---

٣٣ ـ شريعتي، "التشيع العلوي". ص ١٤٨ ومابعدها.

وحتى إذا كانت مستبقات شريعتي، تتعلق بالوهم، أكثر منها بالعقل، فإنها تكشف عن الأهمية الأساسية لطقوس الحزن في الشعور الجمعي الإيراني. وتاريخ إيراني الحديث، متصل بشكل وثيق برمزية كربلاء وبالشحنة العاطفية التي تنشئها ذكرى الشهيد الحسين(٣٤). وليس بالأمر العارض فعلاً، أن بعض الأحداث الخطيرة التي لقيت أعنف القمع يوم ٥ حزيران (يونيو)، والتي وسمت دخول الخميني في التاريخ بوسمها، أو الموكب المذهل يوم ١٩٧٨/١٢/١٠، الذي استخدم فيه لأول مرة، وعلى مقياس ضخم وحماسة كبيرة، ذلك الشعار القائل: الموت للشاه، بدلاً من الشعارات الجنائزية التقليدية المستعادة باستمرار. وهكذا انقلب احتفال الحزن من النحيب والبكاء إلى فرح بنصر قريب على الطاغية وحقاً فإن الشاه شبه بيزيد الخليفة الظالم(٣٥).

ولقد لعبت سابقة موسى الصدر، بالتأكيد، لمصلحة الخميني، ولكن باتجاه معاكس. فقد عاش الخميني، خلال خمسة عشر عاماً، مستتراً في النجف، ولم يكن الإيرانيون ليسمعوا به قبل المظاهرات العامة، عام ١٩٧٨. وخلال هذا الاحتجاب، كان الخميني يتابع الاتصال مع الإيرانيين عن طريق بعض السعاة الذين كانوا ينقلون تصريحاته إلى المناضلين من رجال الدين، وكان من أحفاد الأئمة فعلاً (لأنه يلقب بالسيد) وكان شبيهاً بالحسين أيضاً، إذ أنه حارب الظلم، بقيادته للتمرد الذي حدث في شهر محرم ١٩٦٣. وخلال شتاء ١٩٧٨ - ١٩٧٩. وكان يرسل رسائله العنيفة بسهولة أكبر إلى إيران. وعندئذ اتخذت الخرافة بعدها الأخروي: فعودة الإمام، شيء تصوره الناس في الأوساط الثورية،

---

٣٤ - جـ. هارب. "الانتشاء في التعزية، كتعبير سياسي". في منشورات ن. ج. هولم؛ "الإنتشاء الديني". ستوكهولهم، ألمكيست ويكيسيل، ١٩٨٢، ص ١٦٧ - ١٧٧.

٣٥ - ف. عجمي. "الإمام المستتر، موسى الصدر". لندن، وشيعة لبنان توريس/ كورنيل، منشورات الجامعة ١٩٨٦ - ص ٢٤ - ١١٩ - ومابعدهما.

أشبه مايكون بعودة منقذ للبلد. ومامن أحد كان يجرؤ أن يؤمن بذلك حقاً. وهذه العودة التي طال على الناس انتظارها، أصبحت الحدث الذي جرف كلَّ معارضة، حتى ولو كانت انتفاضة ١٩٧٩/٢/١١، قد تحققت من دون توجيهات واضحة من الإمام. وهكذا كانت الخرافة تفرض نفسها في حقيقتها الجامعة، والجماعية تقريباً، ومستعيدة لحساب الإمام الخيمني ذلك التسلسل اللاحق لأحداث الثورة، حتى ولو كان منطقها يبدو منحرفاً عنه.

وخلافاً لتصريحات الخميني السابقة، كان هو الذي يدير كل شيء، ولكن من غير أن يظهر، في صورة الحاكم الذي يحكم مباشرة. وسواء أكان الأمر في قم أم في طهران، فإنه كان السلطة التي لايجرؤ أحد على معارضتها، وكان القادة الجدد يعودون إليه حتى في أصغر المشكلات. بل إن دستور عام ١٩٧٩ قد أنضج، ووضع، على الرغم من المشاريع ذات النفس الديمقراطي، التي كان الخميني نفسه قد وافق عليهالحسابه من حيث هو رئيس كاريزماتي. والحقيقة أن الإمام تمتع بسلطة أكبر من تلك التي استطاع أن يمارسها الشاه، في أي يوم من الأيام: وفي الوقت نفسه. فإن الدور المقدّس «المرشد الثورة»، ومؤسس الجمهورية الإسلامية (تبعاً للقب الرسمي) لم يتضاءل: وعندما خرج من الاستتار، فإنه لم يكن يراه إلا بعض كبار الشخصيات الكبيرة فقط، داخل النظام الجديد. وأما الشعب الذي كان له الحق في الاقتراب منه ـ فإنه لم يكن يأتي إلا في قوافل محاطة بكل عناية. لقد كان الرجل الإلهي الذي كان الحجاج يفدون إليه متأثرين أشد التأثر، وعيونهم دامعة، لاستشارته، ويقدمون له أدعية وهتافات مقدسة، ويرجونه أن يمس أطفالهم، ليمنع عنهم العين. وكان هناك تواصل فعلي، منه إليهم، ولكنه كان هناك التباس بين المعنى ـ اللاهوتي ـ السياسي لحديثه، وبين الديانة المعيشة لدى المؤمن الذي كان يقوم بعمل شبه سحري.

وكان الدمج الغامض بين الخميني وبين أحد الأئمة لا على التعيين، يؤدي، في شعور الجماهير إلى مواقف مستغربة، هي في الوقت نفسه خاصة بالشيعة، ومتأثرة بعمق بالعادات الثقافية الإيرانية. وعندما كان الخميني لايزال بعيداً عن الطائرة التي يجب أن تنقله إلى باريس(*)، انتشرت الإشاعات في إيران، أن الناس كانوا يرون وجهه على القمر. وفي الليل حيث منع التجول، كان الناس يخرقون الحظر بصرخاتهم: «الله أكبر»، وكان هذا يقال لمن كان قد رأى الإمام على وجه الكوكب المضيء. وبعد مضي عدة أشهر، وعندما خرج الإمام من احتجابه، ووصل أخيراً إلى طهران (١/٢/١٩٧٩)، كان الفلاحون، المقيمون في المدينة، طمعاً في لقائه، على الطريق الواصل بين المطار والمقبرة، يدقون الباب عليّ لكي يتوضؤا، حتى يكونوا في حال الطهارة، لملاقاته. وكان حجاج جماران (في أدنى الجبل، شمالي طهران) يتوضؤون أيضاً لكي يصعدوا إلى المصلى المتواضع الذي يظهر الإمام لهم فيه. وكثيرون من أصحاب المناصب في النظام، جاؤوا يرون الخميني، خلال الأشهر الأولى من استقراره في قم، مُلحين عليه بعنف للإجابة عن السؤال التالي: ترى هل كان أو لم يكن إمام الزمان؟ ويقال إن الخميني لم يكن يجيب تاركاً محدّثيه في حالة الارتباك.

ثم إن قضية إمامة الخميني، أو قربه من الإمام، تقسم الأوساط الحاكمة في الجمهورية الإسلامية: وكان الاتجاه الغالب قد أشاع في الناس شعاراً كان كل الناس يكررونه لدى صلاة الجمعة: «يا إلهي»، نحن بانتظار ثورة الإمام المنقذ: أي الإمام المحتجب (وكان الناس يفهمون من ذلك: عودة الإمام المستتر، يارب احفظ لنا الخميني!) وكانوا يفهمون من ذلك بصورة تنسجم مع التقاليد ـ تقديم الخميني وكأنه ـ بحكم كاريزميته ـ يفسح

(*) المعروف عند الناس أنه لم ينقل من النجف إلى باريس مباشرة، ولكن عن طريق الكويت أولاً.

المجال لانتظار السلام الأخروي الذي طالما انتُظِر. وهناك آخرون ـ ولاسيما أعضاء تجمع إسلامي راديكالي، أسس في الخمسينات، لمقاومة البهائية، وهو تجمع الحجتية ـ الذين يسيئون النظر، أو ينظرون بعدم الرضى إلى التدخل المباشر للعلماء في السياسة، ودنيوية الدين: كان هؤلاء يرددون مع الجميع الجملة التي تطلب من الله،أن يحفظ الخميني، حتى آخر الدنيا، ولكنهم كانوا يضيفون مباشرة، شعاراً آخر، لوضع حد لهذا الانتظار، وتعديل أو نسخ الأمنية الظاهرة، بتخليد الخميني: «أيها الإمام المنقذ. أسرع ـ أيها الإمام المنقذ أسرع أسرع!» (مهدي بيبا، مهدي بيبا!).

ولم يكن الخميني بالإمام الخالد. إنه مات في ١٩٨٩/٦/٣٠ وهذا الحادث كان يكفي لتكذيب الأوهام التي يؤمن بها بعض الشديدي الحماسة. ومع ذلك فإنه كان يمثل بذاته نصراً مؤزراً: فلأول مرة منذ عام ١٩٠٦، يموت رئيس دولة إيرانية موتاً طبيعياً، محاطاً بالمقربين إليه ومعاونيه. ومن السهل عرض القائمة! فمحمد علي شاه القاجاري، أطاحت به الثورة الدستورية عام ١٩٠٩، ومات عام ١٩٢٥ في السافونا، في إيطاليا؛ وأحمد شاه القاجاري، هزت أركانه بانقلاب عسكري عام ١٩٢١، وأقيل من العرش عن طريق جمعية تأسيسية انعقدت عام ١٩٢٥، ومات في باريس عام ١٩٣٠؛ ورضا شاه بهلوي، أسقطه البريطانيون عام ١٩٤١، ومات عام ١٩٤٤ في جوهانسبورغ، في أفريقيا الجنوبية، وأخيراً جاء دور محمد رضا شاه، فأسقطته الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، ومات في العام التالي في المكسيك.

وها إن الخميني مات، فهل ينتظر أن يؤدي زوال الركيزة الأساسية للجمهورية الإسلامية على فرح البعض، ويأس الآخرين، إلى الفوضى؟ يبدو أن السلطات نفسها كانت مندهشة من الحرارة العفوية، التي أحاطت فجأة، بجثة الرئيس الراحل، ومن ضخامة المشاركة الشعبية في

الجنازة: ذلك أن الجماهير الباحثة عن بعض البقايا من الغائب، هزت النعش هزاً عنيفاً، مما أدى إلى وقوعه على الأرض. غير أن المدفن الذي شيد بسرعة استثنائية، كرّس السمة الشيعية المعهودة للتقديس الذي يحيط بالخميني.

أشيعة العلماء أم الشيعة الشعبية؟:

يُمثّل الخميني أجمل نموذج لما يلقاه رجل الدين، لدى الشعب، من عواطف، أو تعلق ديني شعبي، أو قل هو نقطة الالتقاء بصورتين من صور التدين، كان يُظن أنهما لن تلتقيا.

فمن جهة أولى: نحن تجاه رجل نشأ من أرض الوطن، وكان ابناً لملاّ من القطاعات، يتكلم لهجتها، المثقلة بسمات قروية، لاتخطئها الأذن. ومن جهة أخرى نحن أمام تراث قديم هيروقراطي، ممعن في القدم، وهنا نجد أن مهنة الملا هي التي كانت منصة الانطلاق، للصعود الاجتماعي. ويروي صهر الخميني أن ملّا القرية الذي كان آغا روح الله، في العشرينات، طلب من معلمه آية الله الثقفي (وهو رجل غني، كما أنه رجل دين مشهور، وَفَدَ من طهران) أن يزوجه ابنته. لكن السيدة الثقفي، لم تكن راضية. أما الأستاذ فقد كان اكتشف في تلميذه الشاب الملا، مزايا عظيمة، فقبل. ولم يكن روح الله الخميني يختار طريق الوصولي. وكان ميله إلى الصوفية والفلسفة، لايُعدّه للوعظ العام، ولا لمهنة الحقوقي الكبير، أو الفقيه الكبير الذي يقلده أتباعه. ولم يتم الاتصال مع الجماهير إلا بصورة متأخرة، عام ١٩٦٣، ثم انقطع هذا الاتصال بالنفي الطويل. لكن عزيمته التي تنطلق إلى أبعد مدى، في فترة متأزمة، هي التي ضمنت له، إخلاص تلاميذه القدماء في «قم» والنفوذ الذي تمتع به فيما بعد، لدى الإيرانيين: وهذه الكارثة الدموية التي نسميها باسم الثورة، على مابها من

حاجة عضوية إلى العثور على وجه يقف، على طرفي نقيض مع الشاه، لطرده والحلول محله، هي التي أتاحت النجاح للخميني.

وهذا الشقاء الإجتماعي الذي عرفه النظام القديم. وعجزه عن الاستجابة للتوقعات التي أثارتها الأسعار النفطية العالية عام ١٩٧٣، وخياناته بالنسبة إلى المثل الأعلى الإسلامي، إن هذا كله كان يستطيع أن يجعل من النضال الثوري صورة «للتعزية» الهائلة الإتساع، التي كانت الأمة الإيرانية هي نفسها، مع إمامها، في حرب ضد الفساد والظلم الخ. لكن الذين يحضرون التعزية، يكتفون بالبكاء، ومسيّر اللعبة ليس بالإمام؛ وعندما توقف كلُّ شيء، فكل واحدٍ وجد مكانه في المجتمع. وقد انقلبت القواعد، وما من إنسان عاد يعرف من هو الخليفة الظالم.



الفصل الخامس

الشيعة خارج إيران

ما من شيء في الأصل، كان يصل المذهب الشيعي بأمة أخرى غير أحفاد النبي، العرب. ولكن إيران اليوم حولت هذه الصلة وبيأتها إلى الدرجة التي لم يعد معها بالإمكان أن نفصِل بين الثقافة الفارسية، وبين تمجيد الأئمة.

فنفوذ أو مهابة بلاد فارس، منذ أقدم الأزمان، وإشعاعهما على كل الجماعات الإمامية، هما المعطيان الأساسيان للهوية الشيعية، خارج إيران، وعليهما انبنت عادات سياسية. وهكذا نصل إلى هذه المفارقة: فعلى حين أن بعض الإيرانيين الوطنيين العلمانيين، والحديثين، يحاولون تعريف الإسلام ـ وخاصة في تحوّله إلى الشيعة الإمامية (الاثني عشرية) ـ كما لو أنه ديانة أجنبية عربية ـ فإن أغلب المسلمين سواء أكانوا شيعة أم لا، يقيمون ترابطاً غير مقصود ولاشعوري بين الإمامية وفارس. ولما جاءت الثورة الإيرانية زادت من قوة هذا الترابط.

العراق:

لقد كان هناك دوماً شيعيون في أراضي مابين النهرين، منذ أيام الأئمة الأوائل. ولكن الطائفة الشيعية ازدادت بمجيء قبائل بدوية، من شبه الجزيرة العربية، حتى القرن الثامن عشر، كما ازدادت باعتناق المذهب الشيعي، اعتناقاً حديثاً. واعتناق هذا المذهب يعني بالنسبة لهؤلاء الأعراب

الذين كانوا يمجدون الرجولية (أو الرجولة) وبطولات السلاح والروح الاستقلالية المفرطة، يعني العثور على طريقة نتخلص بها من رقابة السلطة العثمانية. وقد يسَّر الانحيازَ إلى الشيعة توحيد البدو في أعين العرب، بين السنة والسلطة والقمع. وبهذا كانت الروح الاستقلالية التقليدية، تجد لنفسها تعبيراً دينياً[١].. وكانت بعض القبائل تعرب بالتّشيع عن معارضتها لشيوخها الذين ظلوا سنيين. وكان عدم الولاء، المبرر دينياً، للسلطة القائمة، يسمح لهذه القبائل بشيء من البعد عن الجماعة السياسية المسيطرة. وقد يَسَّر هذا الوضع أو الموقف أنه لم يكن لدى القبائل أطر دينية، إلا في النادر، مما يؤدي إلى بعض التساهل في إقامة الصلوات، أو في صوم رمضان. إن العرف القبلي أهم لدى البدو من قانون الإسلام، مهما يكن نوع ولائهم[٢]؟.

إن العراق الحالي المحدّد، باتفاقات سايكس بيكو، عام ١٩١٦، من أصل مزق الإمبراطورية العثمانية، يؤوي أكثرية من الشعبين الذين ظلوا أو مازالوا من المحرومين حتى الآن. والشيعة هم الذين احتجوا بأكبر العنف علي إنشاء دولة عراقية، لم تُمثِّل قط من قبل، كياناً وطنياً واضحاً، ودعموا الاحتجاج، بالثورة على البريطانيين عام ١٩٢٠. ثم إن مدافن الأئمة في النجف، وكربلاء، والكاظمية وسامرا (سُرَّ من رأى) كانت منذ القرن السادس عشر سبباً للصراع الدموي الذي قام بين الإمبراطورية الشيعية الصفوية، وبين الأتراك العثمانيين السنيين. وتبقى كأنها رمز خيبة الجماعة

١ ـ انظر المقالة الممتازة التي كتبها ب. مارتان. شيعة العراق: أقلية مسيطر عليها، تبحث عن مصيرها، العراق، والبترول والحرب. شعوب البحر الأبيض المتوسط ٤٠، باريس (يوليو ـ سبتمبر ١٩٨٧). ص ١٢٧ ـ ١٦٩ (وهنا تُراجع الصفحة ١٢٩).

٢ ـ هـ. باتاتو. "المنظمات الشيعية في العراق: الدعوة الإسلامية والمجاهدون"، من منشورات ج. ل. كول و ن. ر. كدّي. "الشيعة والمطالب الاجتماعية". نيوهافن ولندن. جامعة بال١٩٨٦، ص ١٨٦ ومابعدها.

الشيعية في استرداد كرامتها. وفي القرن الثامن عشر، عندما استقرت الحدود بين الإمبراطوريتين ـ بالاتفاق على جعل شط العرب حداً فاصلاً، وهو النهر القابل للملاحة، من غير أن تكون له أهمية من الوجهة الستراتيجية، قبل القرن العشرين ـ غدت النجف وكربلاء مركزين كبيرين للدراسات الدينية الإمامية.

ولقد رافق انحطاط أصفهان وقم، الذي تلا انهيار الدولة الصفوية (١٧٢٢) جدل حول السلطة الدينية، خرجت منه الفئة الدينية المقيمة في النجف[٣]، منتصرة: ذلك أن الأصوليين كانوا يعترفون بنوع من التراتب في الجماعات الدينية، يقف على رأسه حتى عام ١٩٢٠، واحد أو عدد من كبار رجال الدين المقيمين في النجف. غير أن هؤلاء الرؤساء الدينيين، كانوا جميعاً تقريباً إيرانيين، مضوا إلى العراق بغية متابعة مهماتهم الدينية، مما يشبه بعض الشيء، أسقفاً كاثوليكياً في الفاتيكان. غير أن مجرَّد إقامة الإنسان خارج الحدود السياسية الإيرانية، كان يمنح رجال الدين الهامين، استقلالاً أكبر، كانوا يستخدمونه في الأزمات، لتحدّي السلطة السياسية في إيران.

وكان الانفجار الاجتماعي الشيعي ضد الحماية البريطانية، موجهاً أيضاً ضد الهيمنة السّنية التي حلّت محل الهيمنة العثمانية. ودام التمرد عدة أشهر، واقتصر على القبائل الشيعية، وقام عليه وأداره بعض كبار العلماء. لكن القمع الذي تبعه، أرغم الرؤساء الدينيين على الهروب إلى إيران، وقم؛ ولم يعودوا إلى العراق إلا لكي يقبلوا صلحاً مع الملك فيصل (١٩٢١ ـ ١٩٣٣)، فلا الهيمنة البريطانية اهتزت، ولا أسبقية السنة وضعت موضع البحث. وعندما تستقر إيران سياسياً، فإن المركز الديني الموجود في قم سيصبح منذ الآن بديلاً من النجف، مضيفاً عزلة أخرى إلى عزلة الشيعة العراقيين.

---

٣ ـ تيولوجيا صوفية. انشقاقات الشيعة المدنية.

لكن وضع هؤلاء تحسن في أيام الحكم الملكي. ومنذ عام ١٩٣٠، برز بعض كبار التجار من بين تضاعيف الشقاء لدى جماعتهم. وازداد عدد الأطفال الشيعيين الذين يتابعون تعليمهم الثانوي، مما جعلهم يصلون إلى ممارسة المهن الحديثة. وفي عام ١٩٤٧، سمي أحد رجال الشيعة رئيساً للوزراء، ووجد أربعة شيعة من رؤساء الوزارة من أصل ثمانية، تتابعوا حتى ١٩٥٨ وهذه العودة إلى التوازن في الحياة السياسية، كان مما أثار احتجاجات ضخمة من الجانب السني[٤]. ولكن الشيعيين ـ ظلوا بائسين وكان فقرهم الذي يغذّي بعض الاضطرابات الاجتماعية، كثيراً ماااستخدم من قبل رجال السياسة، للحصول على بعض الامتيازات الشخصية، والإبقاء على العلاقات الزبائنية (علاقات الولاء).

وعندما اتخذت المطالب الاجتماعية سمة الأولوية على مطالب الاعتراف المذهبي، على الرغم من الدعم العابر لبعض العلماء مثل آية الله محمد ـ حسين كاشف الغطاء، في الثلاثينات (وقد عدل هذا عن العمل السياسي، قبل بموته عام ١٩٥٤ بمدة غير قليلة) أو مثل محمد الصدر، فيما بعد، الذي صار رئيساً للوزراء عام ١٩٤٨. وكانت الشيوعية تغري الكثير من الشباب في بداية الأعوام ١٩٥٠، وكانت عناصر الشيعة تدخل بكثرة في الحزب، ولاسيما في المناطق الريفية.

«كانت هناك نقاط كثيرة مشتركة بين العقيدة الشيعية، والإيديولوجيا الشيوعية: مثل الدفاع عن المضطهدين، والنضال ضد الظلم، والمعارضة للحكم، والكراهية للسيطرة الأجنبية، بل وبعض الميل للإستشهاد. وحتى كلمة الشيوعي نراها قريبة من كلمة الشيعي. ومما لاجدال فيه أن هذه

---

٤ ـ شارل ملاط. العراق، من منشورات شن. هونتر. "سياسات الأحياء الإسلامي. التنوع والوحدة"، من منشورات بلومينغتون، جامعة أنديانا ١٩٨٨ ص ٧١ ـ ٨٧. هـ. باتاتو (أو بطاطو). الطبقات الاجتماعية والحركة الثورية في العراق. من نشر برينستون وبرينستون الجامعية ١٩٨٧؛ و. إنده "محمد بن مهدي الهالسي": ومراجع أخرى ألمانية.

المشابهات، قد ساعدت على تسلل الشيوعية إلى الأوساط الشيعية، كما لاشك أن بعض المناضلين استفادوا من هذا الالتباس في الكلمات، لتعبئة الفلاحين الأميين، بتأثير الدين[٥]».

ولقد فهم القادة الشيوعيون، أية غنيمة يحصلون عليها من هذا الوضع. وكانوا، في دعايتهم، يستخدمون رموزاً مستوحاة من التقوى الشيعية، مثل حفلات الحزن على الحسين، خلال شهر محرَّم، واكتشفوا فيها مضامين ثورية. وكان الانقلاب البعثي الأول عام ١٩٦٣، كارثة، بالنسبة للشيوعيين العراقيين، تماماً كما كان كارثة على الشيعة، الذين كانوا يؤيدون الجنرال عبد الكريم قاسم، «ولما كانت أحياء الشيعة هي الأكثر فقراً، فقد كان من الطبيعي أن تكون هي الحصون الأولى لمقاومة الإنقلاب الذي يَمُتُّ بالنسب إلى دولة معادية للشيوعية.. وكانت تفوح منه رائحة الانتقام الاجتماعي (...) وعَمّ الانتقام في البلد، على يد الوطنيين العرب، والملاكين، وخاصة من البورجوازية السنية[٦]، وكان القمع وهبوط أسهم الحزب الشيوعي هما اللذين جرّا الشيعة إلى تعبئة أكبر، مركّزة على الدين.

وعندما استولى البعثيون على الدولة، عام ١٩٦٨، أصبحت مشاركة الشيعة في قيادة البعث، التي كانت مشاركة عادلة، قبل ١٩٦٣. ضعيفة لاتتجاوز الـ ٦٪. واستبعد الشيعيون وهُمشوا، وتحوّل الحكم من أنصار الشيوعية، إلى رجال السنة، أو قل: إن الحزب (حزب البعث) قد تسنن. ومن عام ١٩٦٨ إلى عام ١٩٧٧، ومن بين الأربعة عشر عضواً في مجلس القيادة الثورية، لانجدُ أي شيعي، ولم يكن هنالك إلا ٥٪ من

---

٥ ـ مارتان. "شيعة العراق"، ص ١٤٦. عرض جيد للحزب الشيوعي العراقي، ١٤٣ ـ ١٥٦ (حيث يستعين بياتاتو، الطبقات الاجتماعية القديمة).

٦ ـ نفس المصدر، ص ١٥٣.

الشيعة، من بين قادة حزب البعث. وبدءاً من هذا التاريخ استولى أقارب صدام حسين، وأكثرهم من السنيين، ومن قرية تكريت، على المراكز الهامة. وقل مثل ذلك في الجيش. إنه همش الشيعة أيضاً. وما من أحدٍ وصل إلى المراكز العليا في القيادة، من الضباط الشيعة.

ويجب أن نتذكر هذا المناخ السياسي القائم وهذا البؤس الاجتماعي، لكي نفهم تسيّيس العاطفة الدينية، الذي بدأ يتكوّن منذ الخمسينات، لدى الشيعة العراقيين.. ولكن الدرجات العليا من رجال الدين، التي يسيطر عليها الاتجاه المحب للسكون والطمأنينة، لاتشارك في هذا التسيُّس، وهذا ماأبعدها أكثر فأكثر عن الجماهير، على حين أنه كان يتركز في المدن الدينية، والنجف خاصة، كما أن المشكلات الحارة (مثل إعلان استقلال دولة إسرائيل)، والقضايا الاجتماعية، أو مشكلات الإستقلال عن الدولة الاستعمارية (أي وجود زعماء مثل مصدّق وناصر)، كانت تهزُ الجماهير. ومع ذلك فإن شبح الشيوعية، يثير عام ١٩٥٩ في النجف دعوة إلى إنشاء «جماعة علماء الدين» وإنشاء مجلة ثقافية هي الأضواء الإسلامية، كان يساهم فيها رجل ما، اسمه محمد باقر الصدر، الذي كان ابن أخي محمد الصدر، رئيس الوزراء السابق. وعندما أصبح آية الله العراقي محسن الحكيم الطباطبائي، رئيساً أعلى للطائفة الشيعية، رأيناه يشجع على إعادة تربية الشباب على الإسلام، وذلك لإحكام القبضة على جماعة تحكم بموسكو أكثر مما تفكر بالنجف. واعتبر هذا الحكيم «كمرشد يجب تقليده» أو مرجع التقليد، من قبل أغلبية الشيعة، بشيء من الضغط من ناحية الشاه الذي كان يحاول إفقاد الشيعة الصبغة الإيرانية، لكي يصل إلى إزالة أكبر للصيغة الشيعية عن إيران، وذلك في الفترة الحاسمة التي تبدأ من عام ١٩٦١ حتى موته عام ١٩٧١ (؟): وهذه هي اللحظة التي كان فيها الخميني، المنفي إلى النجف، يستخلص الدرس من خسارة

التمرد عام ١٩٦٣، ويبدأ المعركة ضد اللاتسييس، الذي غلب على فئة من علماء الشيعة[٧].

وأول حركة رأت النور، هي الدعوة الإسلامية، التي تُسمى عادة باسم الدعوة فقط. إنها تنشأ على أساسٍ أو في جوٍ لم يعد فيه الشيعيون يهتمون بمؤسساتهم الدينية كردّ على تزايد أعداد طلّاب المدارس الدينية، بصورة مقلقة. ففي عام ١٩٥٧ فقط، كان ٢٠٪ من طلاب النجف عرباً، و ٤٦٪ إيرانيين، مما يشير إلى تهميش الوظيفة الدينية، وقلة إغرائها للشباب الشيعيين في العراق[٨]: ويرى بعضهم أن حزب الدعوة هذا، ربما كان متابعه لجمعية العلماء المحاربين، التي سميت بهذا الاسم بعد عام ١٩٦٠. ويبدو، مع ذلك، أن هذه المنظمة قد انسلخت عن مهماتها الدينية، بل وأثارت غضب الطبقة الدينية، بسبب ما يفترض، أو ماهو صحيح، عن علاقتها بشاه إيران. ويقال إن هذا الشاه، قبل عام ١٩٧٥، استخدم هذه العتلة (إما بالتمويل بالتلاعب الداخلي) كما كان يستخدم الاستقلاليين الأكراد للضغط على العراق[٩]. وقد قام رجال هذه المنظمة ـ بمناسبة إضرابات الاستياء، في المناطق الريفية، وبصورة خاصة، في أحزان عاشوراء محرّم ـ بإطلاق شعارات عدائية للنظام البعثي، ولصدام حسين. وعلى الرغم من أن الشاه قد توقف، مبدئياً، عن ممارسة أي ضغط، بعد اتفاق الجزائر (الذي وضع حداً يوم ١٩٧٥/٣/٦، لفترة طويلة من العداء بين العراق وإيران) فإن استياء الشيعة يظل قوياً، ويتصاعد بصورة متوازية، مع تصاعد التوتر السابق للثورة.

---

٧ ـ هـ ألغار. "الدور المعارض للعلماء في القرن العشرين" من منشورات كيدي؛ "الطلاب والقديسون، والصوفيون" بركيلي ـ لوس أنجلوس ـ لندن، جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢ ص ٢٣١ ـ ٢٥٥ (هنا. ٢٤٤) (مصدر سابق).

٨ ـ باتاتو: "منظمات الشيعة في العراق". ص ١٨٩.

٩ ـ باتاتو: "منظمات الشيعة في العراق". ص ١٩٤.

أما الحكومة العراقية، الوفية لِحَظِّها العلماني، فإنها تحاول، بأي ثمن، منع أي تسييس للدين الذي سرعان ماأفلت منها[10]. لكن صدام اختار سياسة الجزر والعصا. فلقد أعدم خمسة أعضاء من رجال الدعوة عام ١٩٧٤، وثمانية آخرين عام ١٩٧٧، وقمع بلا رحمة، مظاهرات الحي الشيعي البائس في بغداد، أي حي الثورة، ولم يتردد في الهجوم بالدبابات على الموكب الذي كان يسير في الشارع بمناسبة مرور الأربعين يوماً على يوم عاشوراء في النجف عام ١٩٧٧. وقام، في عدة مناسبات، بطرد آلاف من المواطنين الإيرانيين الذين يعيشون في العراق منذ أجيال وأجيال. ثم إن أكثر من ٧٥٠٠٠ شيعي التجؤوا إلى إيران، خلال السبعينات، كضحايا لأصلهم العرقي (الخطر جداً في فترة الحرب الكامنة التي كانت قائمة بين العراق وإيران) بمقدار ماهم ضحايا لمذهبهم الإمامي: كانت تلك أقلية صعبة الهضم في دولة تدعو إلى العروبة والعلمانية، ولها مذهبها السني: وبالتوازي مع هذا القمع الشديد، كانت الحكومة العراقية تبذل جهدها لإرضاء العلماء اللامتسيسين بتخصيصها مبالغ ضخمة لصيانة المزارات والمساجد، والحسينيات أو غير ذلك من المباني الدينية. أما عيد ميلاد الإمام علي، فقد قرَّر أن يكون يوم عطلة. وعندما زار رئيس الدولة العراقية، ماليه من أماكن مقدسة لدى الشيعة، خطب خطباً كثيرة استشهد فيها بكلام الأئمة الشيعيين، طمعاً بالموافقة على سياسته. بل لقد ذهب صدام حسين إلى حدِّ الإدعاء أنه من نسل النبي ﷺ والإمام الحسين...

وتجاه هذه السياسة العدوانية، تبنى رجال الدين، موقفين متعارضين. لكن الأكثر واقعية بينهما، كان على رأسه رجل في التسعينات من عمره، إيراني الجنسية، ولكنه، على الرغم من ذلك يظل مسموع الكلمة أكثر من

---

١٠ ـ باتاتو: "منظمات الشيعة في العراق" ص ١٩٦.

أي عالم ديني آخر، وهو أبو القاسم خوي (ولد عام ١٨٩٩) الذي يتبنى مبدأ «السكينة والإطمئنان» على أتم أشكاله: وعند هؤلاء أنه ليس لعلماء الشيعة الحق في التدخل في شؤون الدولة، ثم إن الدين أمر يتعلق بالضمير الشخصي، وأنه يجب قبل كل شيء، أن يصون الإنسان نفسه من ضغوط الدولة. وفائدة هذا الموقف، الهامة، أن خوي هذا لم يتعرض قط لأي إزعاج من السلطة السياسية.

أما الخط الثاني، فهو خط النضال السياسي، وهو بصورة خاصة، خط آية الله محمد باقر الصدر. فلقد وُلد هذا الرجل بين عامي ١٩٣٢ و ١٩٣٥ في الكاظمية من أسرة كبيرة، عراقية، من أصل لبناني. وكان الرجل يتابع دراسته الدينية في النجف، حيث كان نصيراً لآية الله خوي[١١] وكان كتابه الأول، المنشور عام ١٩٥٥، يدافع عن وجهة النظر الشيعية بالاعتماد على جدلية قديمة: تعني حق الملكية الذي كانت تطالب به فاطمة بنت الرسول ﷺ، ضد رأي الخلفاء السنيين. وبعد عدة سنوات، على مارأينا، يصبح هذا الصدر، كاتب الافتتاحيات في مجلة جمعية العلماء «الدعوة»، مما يجعله شهيراً جداً. ونراه فيما نشره في تلك الفترة، يتصدى للمشكلات الأيديولوجية الحادة، وأولها الشيوعية، ويجعل من الإسلام تجاهها «مصدراً لفلسفة أرقى وأعلى من كل تيارات الفكر المعروفة، ولاسيما الماركسية، والمادية»[١٢] ويهاجم الرأسمالية أيضاً.

أما كتابه «اقتصادنا» الذي يظل كتابه الأساسي، فإنه يستخدم فيه المراجع التي يقبلها المسلمون والشيعة معاً، ويكشف بذلك عن تطور

---

١١ ـ "شخصية كبيرة في إسلام العراق". (محمد باقر الصدر). دفاتر الشرق، ٨ ـ ٩ (١٩٨٧ ـ ١٩٨٨) ١١٧ ـ ١٤٢. شارل ملاط. "النضالية الدينية في العراق المعاصر". منشورات غوهار، العالم الثالث. الإسلام والسياسات. المجلد ١٠ رقم ٢ (نيسان ـ أبريل ١٩٨٨) ص ٦٦٩ ت ٧٢٦.

١٢ ـ مارتان. المصدر السابق، ص ١٢٤.

فكري بالنسبة إلى كتابه الأول. وفي هذا الكتاب، يدعو إلى حق الملكية الخاصة المحدودة، التي تحترم مصلحة الجماعة، ويتجنب الربا والطمع في المال، أي أنه يدعو إلى اقتصاد سوق. يكون فيه للدولة دور الناظم. ونلاحظ أنه في تحليلاته كلها، يجعل للإسلام دوراً أساسياً «ولا يرى غيره من حل لمشكلات أيامنا». إنه كاتب فياض، يتصدى لمختلف المواضيع، حتى لنراه يضع دستوراً للجمهورية الإسلامية في إيران، عام ١٩٧٩: كان له صدى واضح في الدستور الذي تبنته هذه الجمهورية، بعد ذلك على يد مجموعة من الخبراء الدستوريين في طهران. غير أن أثره امتدّ إلى كتابات معاصريه، وأفكارهم، سواء أكان ذلك في إيران أم في العراق ولبنان، حيث ترجمت أعماله ونشرت. ثم إن نشاطه النضالي سار به إلى مجالات، كان الوعظ الديني يبدو فيها مستحيلاً من قبل، حتى في منابر الجامعات، وفي التجمعات الجماهيرية والدينية.

وهكذا كان للغليان الذي واكب الثورة الإيرانية، لدى شيعة إيران، بطله، محمد باقر الصدر، المنظور إليه من قبل، وكأنه المنظِّر لهذه الثورة، لأنه كان أول من وضع أساس مبدأ الخميني، مبدأ ولاية الفقيه، «وأعطاه بعداً دستورياً» ومعه، أصبح شيوعيو العراق، يفكرون في إيجاد من يساعدهم - بين الفرات ودجلة - على القيام بتجربة مماثلة لتلك التي حدثت في إيران. وازداد الاضطراب الشعبي، وخطط لبعض الاغتيالات. وقبض أول الأمر على باقر الصدر، ثم أفرج عنه عام ١٩٧٩، وفرضت عليه الإقامة الجبرية في النجف، وحاول حزب البعث أن يحصل منه على بعض التساهلات، وخاصة، أن يسحب أو يلغي فتواه في تكفير أعضاء الحزب. وتزايد الضغط السياسي عليه وعلى المؤسسات الشيعية. وفي ١ نيسان ١٩٨٠ نجا طارق عزيز نائب رئيس الوزراء من مؤامرة لقتله، خططت لها الدعوة. وبعد مرور أربعة أيام أعدم محمد باقر الصدر هو

وأخته بنت الهدى. ورأى الناس محراثاً يجرّ جثتيهما في شوارع النجف.

ويبدو أن الصراع بين الشيعة والدولة في العراق، لاينشأ عن التضاد الإيديولوجي بالدرجة الأولى، بل عن الماضي التاريخي، والوضع الاجتماعي: وعلى الرغم من أن شيعة العراق أفقر منها في إيران، وأقل خصباً، إلا أنها تمتعت بموقع استراتيجي ضخم بحكم وجود الأماكن المقدسة لديها. وكانت هذه، خلال قرنين، ذلك المركز الديني الأول، لدى الشيعة جميعاً. لكن الإيرانيين هم الذين قاموا فيها بالدور الأساسي. ولم ينبه من العراقيين، إلا بعض الوجوه الاستثنائية (مثل محمد ـ باقر الصدر) التي برزت من هذه الطائفة الريفية (في أطراف البلاد)، والقليلة الحظ، التي كان خصمها السياسي الأول، هو الحزب الشيوعي. وفي مثل هذا البلد الفتي الذي اغتنى بسرعة من موارد النفط، فإن الثقافة السياسية الأوطوقراطية، لاتسمح للمعارضة، باتخاذ صور مزوقة، ثم إن الإعدامات الوحشية كانت الدواء الوحيد الذي وجدته السلطة، لتحييد المعارضة. ومن المألوف أن تتجه شيعة العراق إلى شيعة إيران، كما لو أن هذه الأخيرة أخت، من دون أن تفكر بأن مقاصد طهران ليست بريئة كلها، وهي تجد في هذه الطائفة التي تمثل الأكثرية ـ ولكنها تعامل من قبل الدولة كأقلية ـ تجدها أو تجعل منها حصان طروادة آخر، يجب على الحكومة أن تحترز منه دائماً.

وكان هذا هو المجهول الأكبر، عام ١٩٧٩، عندما قام بالحكم آيات الله الذين بدوا وكأنهم أكثر اهتماماً بالبلاد العربية المجاورة منهم بالشاه. ولما كان الخميني قد عاش في العراق، هو وبعض المقربين إليه، فقد حسبوا أن الطائفة الشيعية في هذا البلد، يمكن أن تكون نقاط تسلل سهل لدعايتهم. ولايسعنا إلا بصعوبة كبيرة، أن نتخيل تضاداً أكبر من التضاد القائم بين الجمهورية الإيرانية الإسلامية الفتية، وبين القومية العربية

العلمانية. وكان التقارب بين بغداد وطهران، يتم على حساب الأكراد، وأدّى كذلك إلى تشدد متزايد في تدابير المراقبة التي كانت تحدُّ من اتصالات الخميني في النجف بالناس، وماكاد يصل الخميني إلى فرنسا إلا وكانت الإمبراطورة الإيرانية تقوم بزيارة للنجف.

وعندما قامت الحرب، قامت ولم تحدث الآثار المنتظرة لدى رعايا كل من الدولتين، فَعَرَبَ خوزستان الذين أصبحت بلادهم ساحة للحرب بعد أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠، اختارت أكثريتهم أن تتراجع إلى داخل إيران؛ أما شيعة العراق المطوّقون والمراقبون من قبل الشرطة، فإنهم لم يتحركوا. ومن الممكن أن تكون الدعاية العراقية قد نجحت في إثارة المشاعر الوطنية، وآثرت التضامن العربي، ضد «عدوان الفرس». وقد عني صدام حسين بتهدئة حساسية الشيعة، في خطاباته، وقدم الخميني كمجدّد كافر بالله، وضاعف هو نفسه من زيارة الأماكن المقدسة، مبدياً احتراماً خاصاً تجاه آية الله اللاسياسي، الإيراني خوي، معتمداً في ذلك على أنه من أحفاد النبي، الخ. وكان يعامل الشيعة معاملتين متناقضتين: فمن جهة أولى كان يبعد إلى إيران شيعة كثيرين بحجة أن لهم علاقات عائلية بهم (كوجود أصول بعيدة، تشدُّهم إلى الإيرانيين، أو علاقات من التزاوج، الجانبي، جاعلاً الآخرين يرتجفون خوفاً من أن يكون هذا مصيرهم؛ ومن جهة أخرى، كان يغدق المساعدات على العلماء الذين ظلّوا حسني النية تجاه النظام، وكان يوزع أموالاً ضخمة، لتجديد أماكن العبادة، والزيارة في النجف (٢٢٠ مليون دولار للنجف) و(٦٠ مليون دولار لكربلاء) وينال من ذلك انعكاسات هذا الإنفاق على اقتصاد أهل البلدين[١٣].

وفي آذار (مارس) بعد عام ١٩٩١، بعد حرب الكويت والهزيمة

---

١٣ ـ ب. روبينس "الوعيد الثوري، ورد النظام"، منشورات ج. ل. إيسبوزينو: "الثورة الإيرانية في وزنها الإجمالي"، ميالي، جامعة فلوريدا العالمية، ١٩٩٠.

العراقية أمام الجيوش الأمريكية، قام تمرد كبير، في شيعة الجنوب، ليذكّر العالم بأهميتهم في هذا البلد (العراق)، وكان أحد زعماء هذه الحركة، من رجال الدين المعارضين للبعث، ونعني به آية الله باقر الحكيم (نجل آية الله محسن الحكيم)، كما لو أنه يهيئ نفسه لمصير وطني. وكان قد نفي إلى طهران، منذ بداية الحرب، (١٩٨٠) فزاد من عزمه على محاربة النظام البعثي، في بغداد، عام ١٩٨٣، بعد إعدام سبعة من أقاربه، وسجن مئة آخرين. وهو الآن يشرف على المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، وهو منظمة لم تنجح في كسب ولاء المعارضين لحزب البعث، (حتى ولا الأكراد، ولا بعض الأحزاب الأخرى، مثل حزب الدعوة، الذي يدعو إلى التحالف، بالإضافة إلى ميول أخرى غير دينية). وهناك منظمة أخرى اسمها «العمل الإسلامي» قامت في دمشق على يد حجة الإسلام محمد ـ التقي المدرسي. وقد نجحت بالقيام ببعض الأعمال التخريبية، في الأرض العراقية.

وبرهن باقر الحكيم، على كونه معزولاً، على بعض القدرة على تعبئة بعض المتطوعين لمساعدة إيران في حربها بين عامي ١٩٨٠ و ١٩٨٨: ويبدو أنه ينقصه، بعد حرب استرداد الكويت، ذلك الدعم السياسي والعسكري الإيراني، لتأكيد استعداده وكفاءته في السيطرة على الثورة الشيعية في جنوب العراق، وأرجح الظن أن في هذا برهاناً على أن سلامة الدولة رجحت كفتها في طهران، على أي عمل آخر، ذلك أن تمزيق العراق يخلق جملة من المشكلات المتطابقة والمتأزرة مثل الاستجابة للأكراد في مطالبهم الاستقلالية، وحرص سورية على استقرار المنطقة.. وكذلك فإن على إيران أن تستعيد التوازن، بينها وبين دول المنطقة التي ساهمت في التحالف ضد العراق عام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١. إن استعادة إيران للمكانة الأولى في المنطقة، يَمرُّ بهذا النوع من التساهل.

شبه الجزيرة العربية:

إن الشيعة العرب، مهما تكن نسبتهم في كل بلد من بلادهم، سواء أكانوا أقلية، كما هي الحال في العربية السعودية، أم أكثرية كما هي حالهم في البحرين. عاشوا ويعيشون منذ مدة طويلة، في نظام يميز بين الشيعة والسنة[١٤]، وحتى مع صور الحماية الأكثر تأثيراً ونجعاً، التي يسعدون بها منذ نصف قرن تقريباً، فإنهم حيثما كانوا لايمثلون على المستوى السياسي، تمثيلاً عادلاً (في الحكومات والبرلمانات). لكن الرخاء الاقتصادي الناشئ عن انتاج النفط، (لاسيما في العربية السعودية، حيث يوجد احتياطي ضخم من البترول في منطقة مسكونة من الشيعة ـ هو الذي أتاح لبعض أعضاء هذه المجموعات أن يتمتعوا بالثراء وتخفيف التوترات الاجتماعية[*].

واختلاف أصول هؤلاء الشيعة، واحدٌ من عناصر ضعفها. فمنهم من يملك أصولاً محلية من زمن بعيد. وآخرون ينشؤون عن جاليات إيرانية قديمة (كالبحرانة في البحرين). وفئة ثالثة جاءت حديثاً من قبائل فقيرة في العراق. أما الوزن الاقتصادي والإنساني لإيران الذي تتجه إليه القلوب عند الشدَّة (نظراً لوحدة المذهب) بصورة طبيعية جداً، فإنه لايحل المشكلة، أو لم يعد يحلها، أكثر أو أقل مما تحلّ في العراق. ولكن الأمر الذي يجعل التعايش بين السنة والشيعة صعباً بشكل خاص، هو هيمنة المذهب الأكثر أصولية، على المملكة العربية السعودية، ونعني بذلك

---

١٤ ـ كوستينر: "الكويت والبحرين". منشورات هونتر "سياسات الإحياء الإسلامي". ص ١١٦ ـ ١٢٩ وخاصة ص ١١٨.

(*) أكثر الشيعة في المنطقة العربية يعيشون في بلاد تنتج النفط، كالبحرين، والكويت، وقطر والإمارات. وفيها رخاء اقتصادي. ولابد أن ما أصابه الشيعة في السعودية، أصابوا مثله في بلاد الخليج والعراق أيضاً. أما في سورية، فإن أحداً لايشعر بهذا التمييز الذي يبقى مقصوراً على لبنان (المترجم).

المذهب الوهابي. (حيث الوهابيون يسمون أنفسهم بالموحدين). وهؤلاء لايحبون الشيعة أبداً. ولكي نقدم مثلاً واحداً علي ذلك. نقول إن الوهابيين لاينون مآذن لمساجدهم، ولايشيدون قبوراً أو مدافن لموتاهم، مهما يكن مستواهم. فالملوك والشحاذون يقبرون في الأرض، من غير أن توضع أية حجرة تدل على هويتهم، فوق سطح الأرض. وعندهم أن تقديس الأئمة نوع من الشرك. وليست زيارة الحجاج للقبور، حتى ولو كان ذلك قبر النبي ﷺ نفسه، إلا نوعاً من الشرك.

ويمضي الحجاج الشيعة إلى المدينة، ويمرون باكين (ويخفون دموعهم بسبب الوهابيين؟) في مكان يوجد فيه كما يقول القدماء قبر فاطمة بنت النبي ﷺ الذي لم تعد تميّزه أية علامة، ويقع على مقربة من قبر النبي. أما بستانها، الذي كان قائماً في باحة المسجد فقد اختفى بكل بساطة، خلال عملية توسيع المسجد، التي قامت بها الأسرة السعودية المالكة.. وهذه المقبرة الشهيرة، التي هي «البقيع» الموجودة في المدينة، والتي كانت فيها قبور الكثيرين من الأئمة - ولاينسى زيارتها الحجاج الشيعة - قد هدمت أول مرة على يد الوهابيين عام ١٨٠٤، ومرّة ثانية عام ١٩٢٦. وعبد العزيز آل سعود هو الذي أصدر الأمر بهدم القباب المقامة فوق القبور وهذا ماأثار أكبر الاستياء في كل البلاد الشيعية (ولايمكن القول: إن جماعة السنة كان يرضيها هذا العمل في أي حال). ولاسيما في إيران والهند. وهذا سائح أوروبي وصل إلى المدينة عام ١٩٢٦، يحدثنا فيقول:

«إنه وجد البقيع شبيهة بمدينة مهدمة (أو محلوقة) ملأى بكسر القرميد، وقطع من الخشب، وعوارض من الحديد، الخ. وفي وسطها كانت قد رسمت طرق. وكان يقال إن عشرة آلاف من أصحاب النبي كانوا مدفونين هنا. ولكن كل القبور بدءاً من قبور أسرة النبي ﷺ، وعثمان، ومالك بن أنس،

وآخرين من المسلمين المشاهير، حتى تلك المصنوعة من أوراق النخل، أي العائدة للفقراء، قد هُدمت تهديماً منتظماً[١٥]».

وسنفهم درجة الظلم أو الأسى، بصورة أفضل، عندما نعرف أن شيعة هذه البلدة هم الذين كلفوا بتهديم قبور البقيع أي النخاولة NAKHAVILA. وهؤلاء البؤساء الذين يقدَّر عددهم بعشرة آلاف نسمة لايكلفون إلا بالأعمال الثانوية ولايسكنون حياً خاصاً بهم (هدَّمه السعوديون بعد ذلك). ذلك أنه لم يكن ممن يجوز أن يسكن داخل جدران المدينة، حتى ولا الصلاة في مسجد النبي. وهم يدعون أنهم من نسل الأنصار، الذين كانوا أشياع النبي ﷺ عندما حلَّ في بلدهم. إلا أن آخرين يقولون إنهم ينحدرون من العبيد الأفريقيين.

وعلى الرغم من أن الثورة الإسلامية الإيرانية قد أقلقت الملكيات (الأسر الملكية أو أسر الأمراء) في الجزيرة التي اكتشفت فجأة، عندما قارنت وضعتها بوضع الشاه، أن ازدهارها القائم على عوائد النفط لا يَضَعُها في مأمن من الأزمات الشديدة، فإنه لم يكن هنالك من تهديد مباشر لهذه الجماعات القليلة التسيس نسبياً، بالمعنى الحديث، والتي يسيطر عليها السنيون (أو أهل السنة).

ولنذكر أن الاستيلاء على مسجد مكة، من قبل رجل مهووس، هو جهيمان بن محمد بن سيف العتيبي، في ٢٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٩، واحتاج إلى أكثر من خمسة عشر يوماً لإزاحة المتمردين بالأسلحة الثقيلة، وعونٍ من رجال الدرك الفرنسيين ـ أمر لاعلاقة له بإيران. فجهيمان كان سعودياً، وواحداً من قدماء الحرس الوطني، وذاك الذي كان يريد أن يجعله المهدي، كان صهره محمداً بن عبدالله

---

١٥ ـ ب. ويندر. "المدينة". موسوعة الإسلام. ط٢, وصف حديث: س. زيفيدور. "الحياة اليومية في مكة. من أيام محمد، حتى أيامنا هذه"، باريس. هاشيت ١٩٨٩ ص ٣٣٥ ـ ٣٤٦.

القحطاني، وهو شاب في السابعة والعشرين من عمره، درس دراسته الدينية في المدينة. وكان كلا الاثنين أكثر أصولية أيضاً من المملكة السعودية. ومعنى هذا أنه لاعلاقة لهما مطلقاً بالشيعة، باستثناء إرادتهما أن يعطيا المعنى الألفي لبداية القرن الخامس عشر الهجري الإسلامي (وقاما حقاً بفعلتهما في أول يوم من أيام السنة الهجرية ١٤٠٠). ومن بين هؤلاء المتمردين، الذين قطعت رؤوسهم أمام الجماهير، كان يوجد سعوديون، ومصريون، وكويتيون، وباكستانيون، وأمريكيون كأعضاء في منظمة المسلمين السود[١٦].

لبنان:

وفي هذا البلد الصغير الذي أنشأته فرنسا، بعد الحرب العالمية الأولى، بغية تشكيل وحدة أرضية، يكون المسيحيون الشرقيون فيها، هم الأغلبية، لم يكن للشيعيين أن يوجدوا، إلا على صورة بواقٍ قديمة، متخفية في جبل عامل الذين التجؤوا إليه هرباً من التعصب السني المنتصر، في القرون الوسطى. ويسيطر على هؤلاء «بيكوات» اقطاعيون لايعنيهم في شيء أمر الدين، ولا أمر التطوير الاجتماعي[١٧]. وعلى مايبدو، فإن هذه الطائفة الشيعية لم تعان أكبر المعاناة، إلا في أواخر القرن الثامن عشر، تحت ضربات الوالي الفظيع العثماني أحمد باشا الملقب «بالجزار» والذي هدّم منطقة كانت معروفة حتى ذلك الحين، بالازدهار، ولكن دونما قصة، بالنسبة للإماميين. أما الذين ظلوا أحياء، فإنهم كانوا يمارسون (التقية): وكانوا مسحوقين وخاضعين. ولما كانوا مخنوقين من قبل الموارنة المغامرين،

---

١٦ ـ زيغيدور. المرجع السابق. ص ٣٩٧ ؛ أو. أوشنوالد، "العربية السعودية". منشورات هونتر. "سياسات الإحياء الإسلامي"، منشورات بلومينتتون، جامعة أنديانا ١٩٨٨ ـ ص ١٠٣ ـ ١١٥ لاسيما ص ١٠٨ ومابعدها.

١٧ ـ عجي. "الإمام المستتر، موسى الصدر وشيعة لبنان" (مصدر سابق). ص ٥٢ ـ ٨٤.

ومحتقرين من قبل السنة، فإنهم لم يسعهم قط أن يسمعوا صوتهم للإدارة العثمانية. وأكثر من ذلك أنهم لم يكونوا يسمّون شيعيين أو إماميين، لأن هذا كان يعني أن نهبهم «هويّة»، ونربطهم بطائفة وعقيدة، بل كانوا يسمونهم «متاولة» أي بكلمة ذات أصل غامض، وموصولة بألقاب مسيئة، وبالإذلال والتعذيب[١٨]. وكأن هذه الطائفة المذلة، كانت تستعد في الواقع، للدخول في تاريخ العالم: وكانت أكثر تعقيداً وتنوعاً من الطائفة الشيعية في العراق، أو أكثر مما كانت تبدو فيه.

ترى أخرج الشيعيون من فترة الخمول لدى قيام دولة حديثة، ومن اللاهوية إلى الهويّة؟ فمنذ عام ١٩٢٥، وأثناء قيام الدروز بثورتهم، راز الإداريون الفرنسيون، خضوعهم المسكين: فرأوا أنهم لم يتحركوا. أما الوعود بإنشاء الطرق. والقيام بمشاريع الريّ، وفتح المدارس والمستشفيات، فإنها ظلت نائمة في وثائق الخطابات الرسمية، والحملات الانتخابية. ومامن إنسان كانوا يشغلون باله. فلا الهوية اللبنانية المستولى عليها من قبل الموارنة، ولا القومية العربية، التي يقوم على أمرها السنيون، كانتا تستطيعان أن تقوما أو تسببا حركة سياسية ما، لدى طائفة في مثل هذا الفقر، كانوا يحصونها عام ١٩٤٣ عند قيام الاستقلال، بما يعادل ٢٠٠٠٠٠ نسمة، أي أنها كانت أقل عدداً من الموارنة والسنيين.

لكن العجز والأنانية لدى الاقطاعيين، بعد الحرب العالمية الثانية، حملتا عدداً لابأس به من شباب الشيعة اللبنانيين إلى الشيوعية، والاشتراكية البعثية العلمانية. وكان هؤلاء قد شقوا طريقهم إلى بيروت وإلى المدرسة. والحق أن الأمل كان قليلاً في أن يتجهوا إلى العلماء الذين كان وضعهم الاجتماعي ـ الاقتصادي، كارثياً، فضلاً عن أنهم شرطوا على أنفسهم ألا

---

١٨ ـ نفس المصدر. ص ١٥٥، اعتماد على دوزي، ملحق القاموس العربي ٢، ص ٨٥٢ ويسمونهم هكذا لأنهم قريبون من علي وأسرته (تولوا).. الإسم الصحيح هو المتاولة.

يتدخلوا في الشؤون السياسية. وقام أحد أصحاب الإمام موسى الصدر في الستينات بوصف مستوى التعليم، والوعي الاجتماعي لرجال الدين الشيعة اللبنانيين وصفاً قاسياً:

«إن رجل الدين بيننا قد لبس عباءته ووضع رأسه على يده، ومضى إلى النوم. وهو لايستيقظ إلا ليقول للآخرين أن يناموا. إن حياته عاطلة: فلا يخدعنكم أنه يتحرك. ذلك أنه على الغالب، يتحرك للرجوع. ورجل الدين هذا يسيء بصورتين: عندما يقع إلى الوراء، ثم ليجرّ الآخرين وراءه.. ولقد أترع عقله بأكثر الأخيلة التي لاتقبل التصديق، كالمعجزات والخرافات»[١٩].

وفي مثل هذا الأفق القاتم، كان أول عامل في التغيير هو الخروج من التقوقع المحتوم في الأرياف. وعلى الرغم من نقص الطرق، فإن البؤس قد دفع الشيعيين إلى الالتحاق بأبناء عمومتهم الجريئين، الذين كانوا قد سبقوهم إلى هجر الريف، والتكدس في بيدو نفيلات بيروت. وتم الخروج إلى المنفى بتأثير مايسميه علماء الاجتماع باسم «الاقتصاد العالمي». وكان هذا المنفى هو أفريقيا السوداء، وكانت الشبكات القوية للتجار الشيعة اللبنانيين تسمح بالابقاء على الصلات مع البلاد الأصلية. وقد ساعد على هذا عوامل أخرى، مثل المشكلة الفلسطينية التي قلقلت التوازن المصطنع للبنان، بدءاً من الجنوب، حيث تتم العمليات الحربية ضد إسرائيل، وعمليات الانتقام المقابلة من إسرائيل. وكان من أثر هذه أن تزيد الأذى على السكان البريئين من دون أن يستطيعوا الدفاع عن أنفسهم.

ولكن حتى قبل وصول موسى الصدر، كان هناك علماء لبنانيون ـ ممن درسوا علوم الدين في النجف ـ يبدون قلقهم من ضعف طائفتهم. فجاؤوا

١٩ ـ نجيب جمال الدين. ذكره عجمي في "الإمام المستتر"، ص ٧٤.

لانعاش الحياة العقلية التي كانت تتابع منذ عام ١٩٠٨، عن طريق مجلة العرفان، منذ هذا العام[٢٠].

وكان أحد العلماء الذين أثروا في تطور الشيعة اللبنانيين أي محمد جواد مغنية (١٩٠٤ ـ ١٩٧٩) معروفاً، نسبياً، خارج لبنان، بل إن بعض مؤلفاته ترجمت ونشرت في إيران[٢١]. وقد ولد في أسرة من علماء جنوب لبنان، وأصبح يتيماً في عمر الثانية عشرة، وعرف البؤس. وفي عام ١٩٢٥، نجح في الالتحاق، سرّياً (لعدم وجود جواز سفر بين يديه) بأخيه الأكبر، في النجف، في العراق. وأصبح تلميذاً لآية الله الإيراني «أبو القاسم خوي». وقد اكتشف مع التسلط البريطاني، على العراق، وجود السياسة، وعقد خلال أحد عشر عاماً، صلات صداقية مع علماء كل المناطق الشيعية، كإيران، والعراق، ولبنان. وعندما عاد إلى لبنان، حمل على عاتقه مهمات أخيه، الذي مات في قرية قريبة من صور. وسرعان مافهم أن علوم الدين التي تلقاها في النجف لاتساعده على تحسين علاقاته، مع الفلاحين. ولا على حل مشكلاتهم. وأدّى رفضه التعاون مع الملاكين الأغنياء إلى جملة تهديدات تلقاها من الأطر الإقطاعية الموجودة. وبعد أن حصل على سمعة طيبة كرجل دين نشيط ونزيه، يتعهد بناء المساجد، ويدافع عن الفقراء. حصل من جديد، على وظيفة قاض في محكمة تحكم تبعاً لقواعد المذهب الجعفري، في بيروت. غير أن ضغوطاً كثيرة كانت تمارس عليه أملاً بأن يوقف عرض وجهات نظره التقدمية، أو يترك وظيفته كقاض. وقد كتب يقول: إن كلاً من كتبي يشبه شهاباً يقع على رؤوس الشيوعيين، والملحدين، والرأسماليين، والإمبرياليين،

٢٠ ـ شارل ملاط. "أفكار شيعية من جنوب لبنان". أكسفورد، مركز الدراسات اللبنانية ١٩٨٨. ص ٩.

٢١ ـ غوبيل. مرجع ألماني، "السياسة الشيعية الحديثة والدولة". أوبلادن. ليسك ـ بودريست ١٩٨٤ ص ٦٥ ـ ١٣٩. مرجع ذكر سابقاً.

ومناوراتهم الخائنة، ويلتزم مغنية هذا، جانب عبد الناصر، ويلتهب من أجل الاستقلال الجزائري.

كان الرجل، في الظاهر، أقل مايكون ميلاً إلى إسكات قضيته، طمعاً بوظائف عليا. وكانت له علاقات يشوبها التوتر مع موسى الصدر، الذي بدأ يتألق في الأفق الشيعي[٢٢]، ولابدَّ أن صاحبنا كان يضيق به صدراً، ويقال إنه لامه على الإفراط في الطائفية أكثر مما يجب، في السياسة كحرفة، مما يؤذي القضية القومية، ويفيد إسرائيل. وفي مرات كثيرة، وخاصة خلال زيارته للقاهرة عام ١٩٦٣ قابل فيها شيخ الأزهر شلتوت. وأثار أمامه قضية الالتقاء بين الطوائف الإسلامية والشيعية. وعندما زار مكة عام ١٩٦٤، أعرب هناك عن اهتمامه بالنقاش والتفاهم بين الطوائف. وقد رأى حدود آماله، عندما زار خرائب البقيع في المدينة، ولاحظ يبوسة المواقف العقائدية لدى الوهابيين تجاه الشيعة.

ولكن مايميز مغنية هذا، بصورة خاصة هو تعريفه للسلطة السياسية ـ المختلف عليه أكبر الاختلاف بين الشيعة الإماميين. وقد عبر مغنية عن رأيه في هذا الموضوع، عام ١٩٦١، في أول كتاب له عنوانه: «الشيعية والحكومات» ثم في عام ١٩٧٠ في دراسة حول «إمامة علي بين العقل والقرآن» وأخيراً في دراسة أخرى عنوانها: «الخميني والحكومة الإسلامية، نُشرت عام ١٩٧٩، قبل موته بقليل، ينتقد فيها المواقف الخمينية حول «ولاية الفقيه». وجاء بعد ذلك رجل دين لبناني، تقدمي، كان يحاول الرفع من قيمة الخطاب السياسي، لطائفته، كي يضاهي الخطاب المتغرب الملاحظ لدى الموارنة، أو الخطاب القومي والاشتراكي الناصري، المتصل بالسنة، فلم يكن من شأنه إلا أن يُصغِّر ميل الشيعة الحقيقي إلى تفضيل السلطة الدكتاتورية، أو على الأقل، إلى استبدادٍ ملهم (إن لم يكن

---

٢٢ ـ نفس المرجع. ص ٨٨ ومابعدها.

مستنيراً). ثم إن مغنية يعرف، زيادة على ذلك نماذج مختلفة من الطوائف، الشيعية، إضافة إلى شيعة لبنان: ففي عام ١٩٦٦، كان قد دُعي إلى البحرين، حيث لاحظ تفسخ الهيئة الدينية، وميلها إلى المذهب الإخباري (وهو عقيدة تعطي الأولوية للتراث المنقول حول التأويل، وهي تؤدي تبعاً له، إلى خمول الفكر)، وفي عام ١٩٧٦ دُعي، من جهة أخرى، من قبل شريعة مداري، إلى التعليم في قم؛ وهناك أقام صلات مثمرة مع الشيعية الكلاسيكية أو التقليدية، الشديدة الحيوية والمضطربة، ولكنها مستقرة جيداً لاندَّ لها في البلاد.

والذي يراه مغنية، أن تراث الأئمة الشيعة يبرر التمرد، ضدَّ أية سياسة استبدادية، ويجب أن ندعو إلى الثورة على الفساد والاستبداد، في كل مكانٍ يؤدي فيه الخضوع إلى نفي الإسلام. وأفضل نموذج للحكم، هو صورة من صور الديمقراطية، وهي طريقة للتعبير في أيامنا عن الإمامة أو الخلافة. ويظلُّ مغنية أطول مدة ممكنة معتدلاً في صياغته، حتى لايؤدي الموقف الشيعي المفرط في الوضوح، إلى ابتعاد السنة. لكنه في قم، وأمام جمهور ضيق، يعبر بشكل أوضح عن خوفه من النفوذ الغربي،الذي يمارس خلال البحوث الثقافية التي يقوم بها علماء الإسلاميات، وافتتان المسلمين بطرائقهم في البحث، ثم إنه يتناول مباشرة مشكلة المطالبة بالمشروعية الإسلامية للسلطة، مبتعداً قليلاً عن مواقفه «التقدمية» السابقة[٢٣] وعنده أنه ليس لدى السنيين أيّ تميّز ديمقراطي بالنسبة إلى العقيدة الأرستقراطية للشيعة التي لاتعترف بمشروعية ممارسة السلطة إلا لأحفاد النبي ﷺ. وفعلاً، كما يقول مغنية، فإن إجماع الآراء قلما يتحقق، كما أن الأكثرية، ليست بالضرورة عقلانية، بل إنها قد تُغرى بحجج دنيئة، وتمضي في ذلك حتى لتفرض إرادتها على الأقليات بوسائل دكتاتورية. لاشيء إذن أفضل من

---

٢٣ - نفس المرجع ص ١٢٨.

نظرية مستقلة عن نزوات الإنسان. وفي الاقتصاد، ليس هنالك من وصفة مطلقة، وكل نظام يحترم حق الضعفاء، نظام ينسجم مع الإسلام.

ونلاحظ، في هذه المواقف الشيعية المعتدلة، تبعية من نوع ما، لآية الله الكبير شريعة مداري، الذي كان، في بداية الثورة الإسلامية، نداً محافظاً للخميني. ولئن نشر مغنية، بعد عدة أسابيع فقط، من قيام الثورة الإسلامية، كتابه الأخير الذي ينتقد فيه المبادئ المفرطة الجذرية للنظام الجديد، فذلك لأنه مختلف جداً مع الإمام الخميني، حول «ولاية الفقيه». فهذه الولاية المعرفة من قبل علماء اللاهوت الشيعة في القرن التاسع عشر، مقصورة على الإطار الحقوقي والخاص[٢٤]، ذلك أن هنالك خطراً كبيراً في تسليم سلطات كبيرة إلى المجتهدين، المحترفين فقط، فيما عدا ملاحظة مطابقة القوانين للإسلام. فما من إنسان. ولا مجموعة ـ على مايقول مغنية ـ مؤهل أو مؤهلة للإستيلاء على السلطة السياسية، التي يجب على الناس جميعاً أن يراقبوها عن طريق الانتخابات (وهذه وضعت نظرياً في الدستور الإيراني).

فمع مغنية، نلاحظ وجود تيارين كبيرين للشيعة اللبنانية، بصورة واضحة: أولهما اليقظة الحديثة المؤلمة لهذه الطائفة، على المشاكل السياسية، ثم افتتانها بإيران، الطائفة ـ الأم، التي لايمكن تجنب الإعتماد عليها، حتى ولو كانت تريد الافتراق عنها. وكان من مصلحة الدولة الإيرانية، حتى قبل ثورة ١٩٧٩، في أن تبدو مملكة الشيعة، أي الدولة الوحيدة في العالم، التي تمارس فيها السلطة باسم الإمام الغائب. وكانت صورة شاه إيران تعلق في بيوت الفقراء الشيعة، اللبنانيين في القرن التاسع عشر، كعلامة على الإشعاع الذي كانت تمارسه إيران[٢٥].

---

٢٤ ـ نفس المرجع ص ١٣١. هـ: عنابة، مرجع مذكور سابقاً. مفهوم الخميني. من منشورات جامعة كامبريدج ١٩٨٣ ـ ص ١٦٠ ـ ١٨٠.

٢٥ ـ ت. جابر. "خطاب الشيعة حول السلطة. لبنان الموضوع قيد البحث". شعوب البحر الأبيض المتوسط، ٢٠ (يوليو ـ سبتمبر، أو تموز ـ ايلول ١٩٨٢) ص. ٩١. رقم ٢٦.

من الخضوع إلى التمرد:

وكان من نصيب رجل إيراني، متصل من بعيد بالأرض اللبنانية، ولكنه يتكلم العربية بلهجة فارسية، أن يبلور في حركة سياسية حقيقية، تلك الذخيرة الضخمة من العنف لدى الطائفة اللبنانية الشيعية. وهذا الرجل الذي يملك قوة جسمية وعقلية عليا ـ ونعني به موسى الصدر ـ هو الذي صاغ الصورة التي تلخص التطور اللاحق للشيعة اللبنانية: ففي يوم ١٨ شباط فبراير، أي قبل سنة تقريباً من بداية الحرب المدنية أي عام ١٩٧٤، وقبل أربع سنوات من اندلاع الثورة الإسلامية الإيرانية، صرّح هذا الرجل، أمام جمهور كبير[٢٦] بما يلي:

«إن اسمنا ليس المتاولة. إنه جماعة الرفض، جماعة الانتقام، أي هؤلاء الذين يتمردون على كل استبداد، حتى إذا كان ذلك سيكلفنا دمنا وحياتنا.. إننا لم نعد نريد العواطف، ولكن نريد الأفعال، نحن تعبون من الكلمات. وحالات النفس، والخطابات... لقد خطبت أكثر من أي إنسان آخر، وأنا الذي دعا أكثر من الجميع إلى الهدوء. ولقد دعوت إلى الهدوء بالمقدار الذي يكفي. ومنذ اليوم لن أسكت أبداً، وإذا بقيتم خاملين، فأنا لست كذلك...»

وعندما رفض موسى الصدر، تلك التسمية المشينة باسم المتاولة، كان يعطي الأمل والكرامة للشيعة اللبنانيين، من جديد. ثم إن اسم الرافضة، كان أيضاً من الوجهة التاريخية، هو الاسم الذي كانت السنة تطلقه علينا، ولكن له أيضاً معنى الروح النضالية، معنى المقاومة المقبولة، بكل

٢٦ ـ عجمي. "الإمام المستتر". ص ١٥٥. آ.ر. نورتون "أصول حركة أمل، وانبعاثها"، منشورات كرامر. "الشيعة، المقاومة، والثورة". بولدر (كولورادو) منشورات ويستيفيو ولندن مانسيل ١٩٨٧.

حرية. ومنذ ذلك الحين أصبحت تلك الكتلة المحتقرة، والفقيرة الموارد، ذات هوية، حريصة على شرفها. وهكذا فإن الشيعة اللبنانية قد وُلدت.

ولكن من هو هذا الموسى الصدر؟ لقد ولد عام ١٩٢٨ في قم، في إيران، ابناً لسيد كان قد قضى الجزء الأكبر من حياته في النجف. وكان لموسى الصدر أجداد بعيدون، هم جماعة صدر الدين، أي الجماعة التي تركت جبل لبنان، إلى أرض الرافدين، تحت إغراء الأماكن المقدسة، والدراسات الدينية[٢٧]. أما من ناحية الأم، فإنه كان ابناً لأسرة من رجال الدين الإيرانيين، وعندما جاء هو نفسه إلى النجف، كي يستكمل دراساته وتعلمه للغة العربية، وضع نفسه تحت رعاية آية الله الضخم، محسن الحكيم، أي ذاك الذي سيصبح فيما بعد الرئيس الروحي لكل الشيعة (١٩٦١ - ١٩٧٠). وفي النجف قابل من رجال الدين اللبنانيين، سيداً ما، اسمه عبد الحسين، ترعرع في صور، جنوب لبنان، حيث اكتسب هناك سمعة الرجل المستقل الفكر بعنف، ولاسيما تجاه الفرنسيين. وهنا نجد أن البعد اللاقومي للشيعة (أو المذهب الشيعي) قد قام بدوره إلى أبعد مدى، عندما دعا في وصيته، هذا الشاب اللامع، الملاّ الإيراني، إلى الحلول محله. ولاريب أن السيد عبد المحسن الحكيم كان يشعر داخلياً، أنه يدخل دماً جديداً، في طائفة ريفية إلى حد الإفراط، ومتبلدة. وعندما قبل موسى الصدر هذا المنصب، كان في الوقت نفسه، يراهن بما كان مقدراً له كرجل دين، من تألق ولمعان في قم... لقد مضى إلى المغامرة، في بلد صغير، كان الشيعة فيه تعساء، وخاضعين للآخرين. وكان يترك بلداً، كانت الأبعاد فيه، تقاس بمئات الكيلومترات، ليلقى بلداً كانت مقاييسه هي الكيلو متر الواحد.

وهذا الرجل، ذو القامة التي تصل إلى مترين، والذي نراه دوماً، أنيقاً،

---

٢٧ - عجمي المصدر السابق، ص ٤٢ - ٥١.

نظيفاً، والذقن محلوقة بصورة جيدة، وحذاؤه مدهون دهناً حسناً، كان يفرض الاحترام، تلقائياً. كانت له مهابة الإمام. والشيعة، بالمناسبة، حساسة جداً للسحر الجسدي، لأولئك الذين تعلي شأنهم: فما من أحد يتخيل إماماً أعور أو أعرج «ففي إيران مثلاً، نجد خليفة الخميني علي خامينائي يحتاج إلى تجاوز شلل ذراعه الأيمن، الذي نشأ عن عدوان، يجعله، نظرياً، غير صالح للوظائف العليا».

ويقول غسان التويني(٢٨)، في وصفه للرجل: إن سماته الكاريزماتية. كان تفرض على أعدائه وأصدقائه أن يجلوه، واحترام بعد نظره. وكانت الثقة فيه، أو مصداقيته، لاتوضع أبداً موضع البحث، على الرغم مما يشاع عن أصله، وعلاقاته بدمشق.

إنه طويل القامة، طويلها جداً، حتى لتحسبه يحوم على الجماهير من فوقها وكثيراً ماكان يُسكر هذه الجماهير التي كان يجمعها. وعمرته سوداء مائله مع شيء خفيف من الإهمال. وكان أعداؤه يبدون مأخوذين بابتسامته الغامضة، على ما فيها من الطيب، على حين أن وجهه الملتحي يعكس بالنسبة لأصدقائه، حزناً عميقاً باستمرار.

وكثيراً ماكان الإنسان يشعر، وهو يلاحظه، أن رأسه الضخم كان يريد أن يرتفع باستمرار إلى أعلى. ثم إن يديه كانتا تبدوان وكأنهما تجمعان الثوب الفضفاض، أي العباية «التي كان يغطي بها نفسه، كما لو أنه كان يتهيأ للإنفصال عن منمنمةٍ قديمة.

وحتى عندما كان يخطب في الجماهير، كانت كلماته هادئة وموحية، كأنها رسالة علوية من الحب والأمل، مقطعة بنبرات خفية من حكمة صوفية، كانت تتجه إلى العقل بمقدار ماتتجه إلى القلب.

---

٢٨ ـ غسان التويني. "حرب من أجل الآخرين. باريس. جان مكور لانيس ١٩٨٥. ص ٩٧ ـ ٩٨.

وكانت صلاته الشخصية طقوساً من الإغراء. وعندما كان يفتح لك الباب، بتواضع كبير «لكي يدعوك إلى الدخول إلى مكتب متواضع، أو إلى الصالة العادية لبيت ما، كان يؤويه من قبل، كان الإنسان يتساءل: لِمَ وجد هذا الإنسان هنا، وبأي أعجوبة، وكيف يكون الرجل خرافياً، بمقدار ماهو أليف».

وفي إجابته عن اعتراضات العلماء اللبنانيين الأسلم نية، كتلك التي أشرنا إليها، والصادرة عن جواد مغنية، يتجه السيد موسى الصدر بهذه الكلمات إليهم:

«هنالك أولئك الذين لايعرفون كيف يهبون أنفسهم، وكيف يلتزمون. ذلك أنهم عزوا، بلا خجل، ولابرهان، مبادراتي، إلى حركات سياسية محلية أو عربية أو أجنبية. وليس هنالك من سبب للشك فيَّ. والسبب الوحيد هو أني أخذت رجل الدين لإدخاله في المجال الاجتماعي، وأني رفعت عنه غبار القرون»[٢٩].

وكان لموسى الصدر، كرجل عمل، ذلك الحظ في أن يصل إلى لبنان عام ١٩٥٩ (بعد رحلة أولية، عام ١٩٥٧) أي في الفترة التي بدأت الشيعة فيها، الخروج من عزلتها في الريف، حيث السيارة والإذاعة، والتلفزيون، بعد ذلك بقليل ـ تُخرج القرى من عزلتها. وفي الوقت نفسه كانت القوميات الأفريقية الصاعدة ووصولها إلى الإستقلال، تدفع الكثيرين من التجار اللبنانيين إلى الرجوع إلى البلاد، وتوظيف ثرواتهم في شكل يرفع من مستوى الطائفة الأصلية، ثم إن هذه الفترة الزمنية هي التي كان فيها رئيس الجمهورية، فؤاد شهاب (١٩٥٨ ـ ١٩٦٤) يحكم بعزم وقوة بعد حرب مدنية قصيرة. واختار موسى الصدر ـ وهذا ماأخذ عليه، فيما بعد ـ أن يتعاون مع هذا الرئيس. وتجرأ على الإنضمام إلى المسيحيين،

---

٢٩ ـ عجمي أيضاً. ص ٨٥.

في بعض عمليات التنمية. ولقد وعظ في مناسبات كثيرة، في الكنائس - وهذا ماعدٌ فضيحة - حتى لقد صوروه أمام الصليب، لجعله محتقراً أو ليقللوا من قيمته. وفي صور حيث الشيعة هم الأكثرية، يقاطعون بانتظام حوانيت التجار الصغار، سار الصدر مع الصحافيين، بعد لقاء معهم، قاصداً حانوت تاجر ماروني يبيع المثلجات، وقال له: أية رائحة حلوة ستذيقني إياها هذا اليوم؟ عارفاً طبعاً أنه بهذه الجملة البسيطة، ينقذ الرجل من الإفلاس. ولقد سافر إلى أوروبا علناً، لكي يلقى فيها الشتات الشيعي. وفي عام ١٩٦٨، وفي جامعة ستراسبورغ، شارك مع بعض المستشرقين (ومنهم (هنري كوربان) في ندوة دولية حول الشيعة الإمامية.

والأسلوب على مانرى، كان حديثاً عن عمد، بلا عُقد. وما من موضوع كان حراماً على موسى الصدر: كان يقبل الفكرة التي ترى أن الإجهاض، ضمن بعض الشروط. كان مرخصاً به. ويقبل أن يتزوج المسيحي مسلمة من غير أن يتخلى عن دينه، وكان يشك في أن يكون تعدّد الزوجات أمراً مطابقاً للدين[٣٠]. أفلم يكن هذا الرجل الذي يعرف كلُّ الناس مستوى ثقافته الرفيع، والذي كان يبدي درجة عالية من اليسر، ويوحي بالثقة، ويجمع التبرعات لتمويل مشاريعه، هو الذي يستطيع أن يرفع عالياً رأس الشيعة؟ وكان كل الناس واثقين من إخلاصه الشخصي العميق.

وكان موسى الصدر، كرجل دين، يكره السياسة الدنيئة: وكان لايفكر إلا فيما يتصل بوحدة الإيمان، والأخذ بعقيدة ما. وأول ما أنجزه هو تأسيس المجلس الأعلى الإسلامي الشيعي للبنان (أو المجلس الشيعي الأعلى) حيث لقي منافسات رجال الدين. وفي عام ١٩٦٩، سمي رئيساً لهذه المؤسسة الرسمية التي كانت تتيح له إعطاء الشيعة، كما هي

---

٣٠ - عجمي أيضاً. ص ٩٤.

الحال في الطوائف الأخرى، تمثيلاً رسمياً. وقد قرر هذا المجلس انتزاع حق تمثيل المسلمين جميعاً، ورأى أنه لايجوز للمفتي السني أن يتكلم باسم الشيعة الإمامية، في الحين الذي ينظر هو فيه إليهم بتسامح متعالٍ كأناس منشقين Schismatiqus. وفي يوم الانتخاب، جاء إقطاعي شيعي من البقاع هو رئيس المجلس النيابي، وقبّل يد موسى الصدر أمام الناس، قالباً بذلك النظام الاجتماعي، حيث كان رجال الدين يأتمرون بأمر الرؤساء الإقطاعيين[٣١].

أما المرحلة الثانية من مراحل الصدر، فهي إنشاؤه «لحركة المحرومين»، عام ١٩٧٤. وكان الأمر، هذه المرة يتعلق بتحرير الطائفة الشيعية من ربقة الإقطاعيين، ومن قوى الدولة اللبنانية. ومنذ الأشهر الأولى، فازت الحركة بنجاح جماهيري. وعندما جاء موعد الانتخابات التشريعية فاز المرشح المدعوم من الإمام الصدر بعشرين ألف صوت مقابل ٧٠٠٠ للمرشح الإقطاعي وخمسة آلاف للمرشحين اليساريين[٣٢].

ويقول الصدر في أيام ١٩٧٤[٣٣]:

> «لقد اخترنا اليوم فاطمة، بنت النبي. يا أيها النبي، يا ربُّ، لقد اجتزنا مرحلة المراهقة، وبلغنا عمر الرشد. لم نعد نريد أوصياء، ولم نعد نخاف. ولقد تحررنا، على الرغم من كل الوسائل التي استخدموها، لمنع الناس من التعلم، ولقد اجتمعنا لكي نؤكد نهاية الوصاية. ذلك أننا نحذو حذو فاطمة، وسننتهي كشهداء».

---

٣١ ـ المصدر نفسه. ص ١١٧.

٣٢ ـ نصر. تعبئة طائفية ورمزية دينية: الإمام الصدر وشيعة لبنان (١٩٧٠ ـ ١٩٧٥). منشورات كاريه وب، دومون. الأصوليات الإسلامية، ١. إيران، لبنان، تركيا، باريس، ١٩٨٥ ـ ص ١٤٠.

٣٣ ـ جابر، "الخطاب الشيعي"، ص ٨٥.

ومضى موسى الصدر إلى أبعد من مجرّد الدفاع الداخلي عن حقوق طائفته، فنراه يقيم علاقات وثيقة مع المقاومة الفلسطينية. وهكذا نجده يخرج عن تحفظه في موضوع العلاقات بين الدولة اللبنانية والمنظمات المسلحة التي كانت تعمل ضدّ إسرائيل بدءاً من جنوب لبنان. وكان تحالفه معها يتيح لرجل الدين الإيراني، أن يستفيد من دعم عسكري: لكي يقف بقوة أمام الرؤساء التقليديين لجبل عامل، وأن يجد بعد عام ١٩٧٥ دعماً شخصياً (كتقديم أسلحة، وتدريب) عندما أسست الميليشيا العسكرية لحركة أمل.

وعندما اعترف، علناً، بوجود هذه المليشيا، كان يوضح، بصورة أفضل بعض الشيء، أي تأويل للتشيع ينحاز إليه: إنه لاينحاز إلى المصالحات المهدّئة التي اعتمدها الحسن (الإمام الحسن) بل إلى التمرد الشاهر السيف الذي اعتمده الإمام الحسين. إنه لم يعد «غاندي» آخر شيعياً، بل يعتمد مثلاً، سلوك الخميني، قبل أن يظهر هذا الأخير، أي أنه اعتمد أفواج المقاومة اللبنانية (وكلمة أمل مشتقة من هذه التسمية، فأفواج تختصر بحرف أ، والمقاومة بحرف م، واللبنانية بحرف ل، فيكون ذلك اسم أمل). وكانت الميلشيا «أمل» مبدئياً تنشأ لتعزيز الجيش اللبناني، ضد التسللات الإسرائيلية. وبهذه الصورة، كان يمسك باليد قضية العداء للصهيونية، دون أن يتركها حصراً في أيدي الفلسطينيين الذين عُدُّوا مسؤولين عن الكثير من الشقاء الذي يلقاه الجنوب. وبعدان اشتعلت الحرب المدنية اللبنانية، بدأ الصدر يغير موقفه بشكل واضح من المنظمات الفلسطينية، وقد نقل عنه كلمات قاسية جداً ضدها، قالها قبل أن يختفي، لأحد رجال السياسة الموارنة، القريب من الطلائع المارونية.

«إن المقاومة الفلسطينية ليست بثورة. إنها لاتقبل البرهان

على قضيتها بالشهادة[٣٤]. إن هذه مكنة عسكرية ترهب العالم العربي. فمع السلاح يحصل عرفات على المال، وبواسطة المال يمكنه أن يغذي الصحافة؛ وبفضل الصحافة، يستطيع أن يجد أذناً صاغية في الرأي العالمي (...) إن الـ P.L.O عامل اضطراب في الجنوب. وقد نجح الشيعيون بالتغلب على عقدة نقصهم، تجاه المنظمة الفلسطينية».

وفي عام ١٩٧٨، عندما طار موسى الصدر إلى ليبيا، كان مقرراً لديه أن يغادرها إلى إيطاليا، عندما اختفى، كما اختفى في نظرنا ـ الإمام الثاني عشر. كان العالم الإسلامي يُقبل على انقلاب ضخم، كان قد بدأ في إيران ربيع عام ١٩٧٧ وخلال عدة أشهر بعد كانون الثاني، (يناير) ١٩٧٨، التهبت المدن الإيرانية المختلفة، مثل قم، تبريز، أصفهان. وفي ٢٣ آب (أغسطس) عام ١٩٧٨ نشرت جريدة الموند الفرنسية، في باريس أخبار مؤتمر دولي ينعقد حول:

نداء الأنبياء ـ بقلم الإمام موسى الصدر.

وقد ورد فيه مايأتي:

«مهما يكن الشعب أعزل من السلاح، فإنه يحمل شهادة الدم، بصورة بطولية، وينشئ قوة لايمكن أن تحطم. إن الثوريين الإيرانيين. لايمثلون طبقة اجتماعية خاصة. فالطلاب، والعمال، والمثقفون، ورجال الدين، يشاركون جميعاً في الثورة (...) إن هذه الحركة

---

٣٤ ـ عجمي، مصدر سابق، ص ١٧٨.

نشأت عن الإيمان، وأهدافها تقوم على نزعة إنسانية منفتحة، وأخلاق ثورية (...) إن القيم الأخلاقية للإنسان المتمدن مهددة في إيران. ولايمكن أن تُصان، مهما يكن الدعم العالمي الذي يستفيد منه النظام، مادام هذا النظام يهدر الدم، ويقمع الحريات، ويدّعي أنه يدافع عن «التقدم والديمقراطية».

إن هذا الموقف الأخير يجعل ماتلاه أكثر مأسوية، ويصل الأمر باختفاء الزعيم الشيعي الكبير، ولدى مؤمنين قليلي القدرة على النقد، إلى مدى يظن معه أن الخلاص قادم، وأن الإمام سيعود: إنه سيعود، بل انظر.. إنه أصبح هنا!.

لكن الظروف الحقيقية التي تمّ فيها الاختفاء، ما تزال موضع جدل، لأن ليبيا قد ادعت دوماً أن موسى الصدر ركب إحدى الطائرات إلى روما[٣٥]. وما من تحقيق رسمي، أو شبه رسمي قامت به الحكومة اللبنانية، أو سلطات شيعية لبنانية، أو الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ولا الصحفيون الذين يعشقون السبق الإعلامي، قد نجح في معرفة ماذا حدث لموسى الصدر بعد ٣١ آب، في الحين الذي كان فيه يمضي إلى لقاء مقرَّر مع العقيد القذافي.

أمل، حزب الله وشركاؤه:

إن موقف الشيعة في لبنان، حتى اختفاء موسى الصدر، يظل نسبياً،

---

٣٥ ـ نفس المصدر ص ١٨٢.

حسن الوضوح، حتى ولو تغيرت مواقفهم تجاه الإسرائيليين والفلسطينيين، عدة مرات، تبعاً لما يظهر من أحد المعسكرات، من تطاول، أو قلة اهتمام بالشعب أو سكان المناطق الحدودية. وقد عادت الحياة إلى دينامية أمل، بدءاً من عام ١٩٧٩، اتباعاً للمثل الذي ضربته الثورة الإسلامية الإيرانية، من جهة، وبعد وصول ٣٠٠ عنصر من عناصر حرس الثورة من جهة أخرى.

وقد أصبحت منظمة أمل تحت قيادة حسين الحسيني (وهو حقوقي جاء من أسرة من أعيان البقاع) وقيادة نبيه بري (وهو حقوقي أيضاً، أكثر شباباً، ويعود أصله إلى قرية من جبل عامل، ولكنه وُلد، هو نفسه في مدينة فريتاون، في سيراليون). وكانت المنظمة متحالفة، وبحكم الواقع مع سورية[٣٦].

وكانت أمل تشرف على الأمن في الضاحية الجنوبية لبيروت، كما تشرف أيضاً على منطقة البقاع أو جنوب لبنان.

لكنَّ العامل الحاسم في تأصل المنظمة الشيعية، كان الهجوم على لبنان من قبل إسرائيل عام ١٩٨٢، ثم قبول نبيه بري المشاركة في لجنة السلام الوطني، التي أنشأها الرئيس سركيس، مع القوات اللبنانية، بشير جميل. وهناك أيضاً فرع أكثر التزاماً بإيران، هو فرع «أمل إسلامي» التي يشرف

٣٦ ـ انظر ل. و. شابري. "السياسة والأقليات في الشرق الأدنى. أسباب أحد الانفجارات". باريس، ميزونوف و«لاروز» ١٩٨٧، ص ١٣٧ ومابعدها. م. ديب "حركات الشيعة في لبنان: تكونها، والأسس الاجتماعية، والروابط القائمة بين إيران وسورية". العالم الثالث ٢/١٠ (١٩٨٨) ص ٦٨٣ ـ ٦٩٨ وهنا، بالذات، صفحة ٦٨٧.

عليها حسين موسوي (وهو معلم في البقاع). تم استبعاده من الحركة، تلك السنة. أما الجهاد الإسلامي الأوضح صلة بإيران، فهو يتمتع في البقاع بمساعدة عسكرية مباشرة، بحكم وجود عناصر عسكرية دائمة من حراس الثورة (يا ساداران)، جاءت من إيران، ومضت إلى الهجوم الإرهابي: وقد تبنت هذه الحركة عدداً من الهجمات الدموية، ولاسيما يوم ٢٣ تشرين الأول ١٩٨٣ ضد الجنود الأمريكيين (تم فيها قتل ٢٤١ أمريكياً) و (٥٧ فرنسياً) وكل هؤلاء كانوا مكلفين بحماية الأمن، بقرار من المنظمة الدولية.

ومن الواضح أن نقل المتفجرات الضرورية لهذه العمليات لم يكن ممكناً من دون الدعم الناجع الذي تقدمه سورية. ولكن الإنسان يتساءل: هل كان الجهاد الإسلامي جزءاً من خطة متفق عليها في طهران، لإقامة سيطرة ثورية، إن لم نقل شيعية، على المنطقة؟ إن من الصعب أن نجيب عن هذا السؤال بدقة، ذلك أن كل مايتصل بهذه القصة سيظل لمدة طويلة ضائعاً في سحب من الأخبار والأخبار المضادة، معقدة جداً. ومن الممكن، فعلياً، أن بعض المناضلين الشيعة أخذوا من لبنان ودربوا فيه عسكرياً، قد قاموا بعمليات موجهة من قبل إيران. ولكن من يستطيع أن يبرهن، يوماً ما، على أن إيران كانت تشرف على عمليات أخذ للرهائن، قام بها أناس ينتمون إلى الخميني؟ وأرجح الظن أن هناك بواعث أخرى، في هذه الأعمال المفردة التي لاتحتاج إلا إلى جهاز محدود: مثل شهوة الربح (الفدية)، والتناحر بين ميلشيات تختلف في حق الإشراف على قطاع معين، والوصول السهل إلى سبل الإعلام الدولية.

أما على المستوى اللبناني، فإن انسحاب القوة الدولية، الذي تمَّ بعد عمليتي تشرين الأول ١٩٨٣، جعل الجيش اللبناني يقف وجهاً لوجه، أمام الميليشيات التي كانت تثيره بلا انقطاع. وفي شباط عام ١٩٨٤ أصدر نبيه بري أمره إلى كل الجنود الشيعة في الجيش اللبناني النظامي، بالانسحاب منه مع أسلحتهم: وعندما تعزّزت ميليشيا أمل بهؤلاء الهاربين من الجيش، أخذت على عاتقها حفظ الأمن في بيروت الغربية[٣٧ - ٣٨].

وهناك تسمية أخرى تحيّر الغربيين، بمقدار ماتقلقهم، هي حزب الله، لا مجانين الله، على نحو ماقرأه الناس أو سمعوه من وسائل الإعلام في كثير من الأحيان. وكان قد ظهر منذ الغزو الإسرائيلي عام ١٩٨٢. والحق أن الأمر، في لبنان كما في إيران، لايتصل بحزب، له عقيدة، وأعضاء يؤمنون بها، حتى ولو كان هنالك، في أغلب الظن، مجلس استشاري من رجال الدين المتعلمين أو عسكريين. ويبدو أن بينهم أكثرية من الناس من البقاع، وبعض العلماء ممن درسوا في النجف أو قم، مثل ابراهيم الأمين، وصبحي الطفيلي (بل إن هناك مجلساً أعلى شرعياً يقوم بالتنسيق الدولي لحزب الله. ومقرّه طهران، على مايقال: أما رئيسه فيقال إنه معارض عراقي، هو الشيخ محمد ـ التقي المدرّسي، لكن المسؤول الإيراني، هو رجل دين شاب، معروف

٣٧ ـ انظر ج. غورم. "الشرق الأدنى المتفجر". باريس. من منشورات لاديكوفرت. الطبعة الثانية ١٩٨٨، ص ٢٤٨ ومابعدها. هنري كوربان تنامي قوة الشيعة في لبنان، وماينطوي عليها في المستقبل. من منشورات كول وكيدي. "الشيعية والمطالب الاجتماعية". ص ١٥١ ومابعدها.

٣٨ ـ انظر بشكل خاص، أو. كاريه وميشو (باسم سورات) الإخوان المسلمون. باريس. غاليمار/ جوليار، ١٩٨٣. م. سورات "حالة البربرية". باريس. لوسوي ١٩٨٩.

منذ الثورة الإسلامية، لأنه قاد مجموعات من أصحاب العضلات القوية، المكلفين بعمليات الضرب ضد المثقفين الليبراليين، واليساريين، هو حجة الإسلام هادي الكفّاري).

تُرى أليس حزب الله إلا ميليشيا، مموّلة مباشرة من قبل إيران، أو اتحاداً ما، بين الرسمي وغير الرسمي للمناضلين الباحثين عن حزب ثوري؟ إن برنامج حزب الله اللبناني، المنشور في «رسالة مفتوحة» في شباط (فبراير) ١٩٨٥، يتحدث عن «جماعة إسلامية عالمية» ـ أو أمة ـ تنقاد لأوامر المرشد الحقوقي في أيام الخميني. كان الرجل يُلح على النضال ضدَّ «أمريكا وحلفائها في حلف الأطلسي، وكذلك ضدَّ الكيان الإسرائيلي، مغتصب الأرض المقدسة لفلسطين» وكان يهاجم حركة أمل التي يلومها على اعتدالها. ويستنكر مشاركة نبيه بري في حكومة أمين الجميل[٣٩]. أما بالنسبة لحزب الله، فإن كل مصالحة أو حل وسط مع القادة المارونيين، أمر غير مشروع، وذلك لأن على المسلمين أن يعيشوا في ظل دولة يحكمها مسلمون. فغايته إذن هي إنشاء دولة إسلامية في لبنان، كصورة عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بالإضافة إلى مايشبه مفتاح القبة (أو الشيء الجوهري) الذي هو ولاية الفقيه، أي دولة يكون فيها للمسيحيين أن يعيشوا بكل حرية وأمان، خلافاً للمنوعات الكثيرة التي يخضع لها المسلمون إذا كان الحكام مسيحيين.

وكثيراً مايذكر وراء حزب الله اسم شيخ متعمّم... يتمتع بأنصار كثيرين بين الشيعة، تعجّل بعضهم، بسبب ماحوله من مناضلين،

بتلقيبه «بالمتعصب» وهوالشيخ محمد فضل الله[٤٠]، المولود في النجف عام ١٩٣٥. وهذا الرجل المنتسب إلى أسرة من رجال الدين في عيناتا، وهي قرية تقع في جنوب لبنان، كان قد درس علومه الدينية في العراق. وبعد أن مات محسن الحكيم عام ١٩٧٠، أصبح نصيراً لآية الله الإيراني، اللاسياسي «أبي القاسم خوي» (المولود عام ١٨٩٩) وكان شيخنا فضل الله ممثله الشرعي: وقد تلقى سلطته لكي ينقل المعرفة الدينية أولاً، ولكن أيضاً، للإشراف على المبالغ التي وُضعت تحت تصرفه، باعتبارها الضريبة الدينية، بغية تمويل المدارس الإسلامية والمستوصفات.. الخ.

وكان الرجل في النجف مقرباً جداً من باقر ـ الصدر ـ وهو رجل دين إيراني أكثر تسيّساً (انظر ماجاء فوق) ـ يستند إليه، في المناسبة السانحة. وعندما بلغ من العمر الواحدة والثلاثين، عاد إلى لبنان، واستقر في الضاحية الفقيرة، في جنوب بيروت، وفي عام ١٩٨٦، وبمناسبة رحلة إلى إيران، قيل إن الخميني اعترف به «كمثال يحتذى» أو كمرجع للتقليد، أي أنه جدير بإصدار فتاوى حول تطبيق الشريعة، دون العودة إلى رجل آخر من آيات الله. وخلال ذلك. كان فضل الله[٤٠]، قد وجد محبين كثيرين بين الشباب، والفقراء من الشعب، واستبدل بأفكار التقوى المتلقاة من آية الله الخوي، إيديولوجية دفاعية، نشيطة، لمساعدة المظلومين، وكان أيضاً قد أصبح رئيساً لحزب الله،

٣٩ ـ آ. ر. نورتون. المصدر السابق. ثم "الشيعة والمطالب الاجتماعية"، ص ١٧٢ ومابعدها. م. ديب. "حركات الشيعة في لبنان". ص ٦٩٦ (لا اسم لمؤلفه). "الإسلام في لبنان: الاتجاهات والبنى"، دفاتر الشرق، ٢ (١٩٨٦)، ص ٢٣٧ ـ ٢٥٩.

وأشهر واحد بين رجال الدين الشيعة اللبنانيين. فهل طلب هو أو بارك المسؤولين عن الهجمات الانتحارية، ضد القوى الأمريكية واللبنانية، في تشرين الأول من عام ١٩٨٣؟

إن موقفه الملتبس لايسمح لأحد بجوابٍ (نهائي) فهو في عدة مقابلات، عبر عن رأيه في العنف، وهو لايبرره، ولكنه يَفهمهُ، عندما يُعرف العدو بوضوح، وبهذه المناسبة

فإن العدوّ هو أمريكا، لأنها هي التي تحمي إسرئيل.

وهو يقول:

«أعتقد أن العنف، في كل الأحوال، مثل العملية الجراحية، التي لايجوز للطبيب أن يلجأ إليها، إلا عندما يكون قد جرَّب كل الوسائل الأخرى. فالناس كلهم بحاجة إلى الدفاع عن أنفسهم. وإذا كان الإنسان بحاجة إلى استخدام وسائل عنيفة، فإن من واجبه أن يستخدمها[٤١].

وعندما نستعرض مؤلفات الشيخ فضل الله، نلاحظ دراسات في تفسير القرآن، وفي البعد الاجتماعي للممارسات الدينية، والدور التبشيري للمرأة، ومجموعات شعرية، ثم نلاحظ بعض العناوين الأبرز من هذه،

---

٤٠ ـ وفيما عدا المقال المجهول الكاتب لدفاتر الشرق، ٢ (١٩٨٦)، انظر م. كرامر. "محمد حسين فضل الله". الشرق ٢ (١٩٨٥)، ص ١٤٧ ـ ١٤٩. أو كارّيه ـ بعض الكلمات الأساسية، لمحمد حسين فضل الله. المجلة الفرنسية لعلم السياسة ٣٧، ٤ (١٩٨٧) ص ٤٧٨ ـ ٥٠١. "الثورة الإسلامية في رأي محمد حسين فضل الله"، الأوريان، ٢٩، ١ (١٩٨٨).

٤١ ـ ر. فرايت «لبنان» منشورات هنتر. سياسات الإحياء الإسلامي. ١٩٨٨، ص ٥٧ ـ ٧٠.

مثل الإسلام ومنطق القوة (١٩٧٦) والسير على طريق الإسلام (١٩٧٧). ولكنه معروف بشكل خاص، كواعظ يكثر المصغون إليه في ضواحي بيروت، وفي كل العالم الناطق باللغة العربية، حيث تذاع أشرطته، كما هي الحال في أوروبا الغربية. ولما كان لاهوتياً ملتزماً، فإن من الطبيعي أن يمسَّ المواضيع السياسية الأشد إلحاحاً بالنسبة للبنانيين: كالمشكلة الفلسطينية، وهيمنة الغرب، وتسلط الموارنة على المسلمين، والعنف بين الطوائف. ولكن هذه المواضيع كلها تتجاوز بالبداهة، إطارها اللبناني، فهل يقبل إنسان مؤمن بالله أن يُحكَم من قبل كفرةٍ عملاء للإمبريالية الأمريكية.

ويجيب الشيخ فضل الله أيضاً عن قضايا ملحة أخرى. فلا يمكن أن نبرّر باسم الثورة، طرائق، مثل أخذ الرهائن أو جريمة ـ انتحارية. وعندما يصبح التغيير الكلي للأفراد، والمجتمع قضيّه لابدّ منها، كما حدث بعد مجيئ الإسلام إلى مكة، زمن النبي. فإنه يجب، على مايقول، أن نبحث أولاً عن حلول سلمية، مطوّرة. أوَلَمْ ينتظر محمد ﷺ اثني عشر عاماً، منذ أول وحي، حتى الهجرة. فبالوعظ، يمكن أن ننفخ في كل واحد «عقلية إسلامية». وهكذا فإن المجتمع يتغير شيئاً فشيئاً[٤٢]. ولكن الهجمات الانتحارية تطرح مشكلة حقوقية: فهل هو مباح أن يريد الإنسان موتاً مؤكداً للقائم بالهجمة؟ أما في الشهادة، فإن العدو هو الذي يريد موت المحارب المسلم: فهل العنف الانتحاري، هو أيضاً، استشهاد؟ إن الشيخ فضل الله، وهو ذمي جيد (يحسن الإفتاء) يقدِّم لنا جواباً في ثلاثة أجزاء: ففي البداية نقول: إنه يمكن أن نعيش معاً بصورة سلمية، مع سلطان سيء، دون أن يضطرنا ذلك إلى إضفاء الشرعية على الحكومة؛ ثم إنه يجب أن نتجنب الطرائق المخالفة للإسلام، حتى ولو كان ذلك في

٤٢ ـ كارّبه. "الثورة الإسلامية. تبعاً لمحمد حسين فضل الله". ص ٧٢.

خدمة الإسلام. وأخيراً إنه لايجوز أن «نخطئ مراحل حاسمة» باتجاه الهدف الإسلامي»[٤٣].

ولكن كيف نستحث الثورة الإسلامية. إن واحداً من الأساليب الممكنة، تبعاً لشيخنا، هو أن نقرّب الشيعة من السنة، الذين لايقوم بينهم اختلافات أساسية، ولاننسى أن «المختصين» في البلاد الغربية، هم الذين يحاولون زيادة التباعد. ولهذا يجب أن نبدأ من الحقائق المشخصّة، وخاصة من الهجوم الذي يقوم به الخميني، على الإمبريالية، أي يجب الحذر العقلي الناشيء عن الماضي، عن التقاليد المجمدة، والعودة إلى المبادئ التأسيسية. أما استلام السلطة من قبل العلماء، على نحو مانصَّ عليه الدستور الإيراني لعام ١٩٧٩، فهو شيء جيد، ولكن يجب الحذر من المطلقية الشخصية (أي تسليم الدولة لشخص تُعتبر آراؤه دوماً على حق) وعلى كون الشيخ فضل الله أقلّ بقليل من حزب الله، في الانضواء تحت لواء الخميني وآرائه، فإنه مع ذلك، يحبّذ أن تكون هذه المرجعية، في يد شخص واحد.

والآن نتساءل: هل للثورة الإسلامية الإيرانية، نفوذ كبير لدى الشيعة اللبنانية؟ يبدو أن هذا السؤال يجهل أن إيران، منذ العهد الصفوي، على الأقل، أي منذ القرن السادس عشر، تظل المرجع الأرضي للشيعة التي وصلت إلى الإستيلاء على السلطة. وكانت النجف مركز تجمع العلماء الشيعة من كل البلاد، حتى جاءت قم، وأصبحت القطب اللاهوتي (الديني) الأول. وهناك أيضاً مركز التجمع لكل التيارات والتحالفات، عندما يوجد مايمنع «قم» مؤقتاً من أن تقوم بهذا الدور. أما لبنان، الذي عمته الفوضى، وله حدود مشتركة مع إسرائيل، وهو مقر العنف واللامساواة في الشروط الاجتماعية، فإنه أغرى الملايات الإيرانيين، الذين

٤٣ ـ نفس المصدر. ص ٧٤ ـ وبضع كلمات أساسية لمحمد حسين فضل الله، ص ٤٨٤.

لم ينجحوا جميعاً كما نجح الإمام الصدر. وهكذا نرى حجة الإسلام الخلخالي، نائب قم، ورئيس المحاكم الثورية الاستثنائية. في إيران، يصرح في زيارة له إلى بيروت، أن موسى الصدر، قتل بأيدي الصهاينة، وهذا ما أثار نبيه بري ومحمد شمس الدين[٤٤]. ويرى هؤلاء الشيعيون اللبنانيون، أن إيران تحاول أن تتحاور مع ليبيا. لكي تبرّر العلاقات السياسية الممتازة المعقودة مع القذافي. وكان أفضل الوسطاء بين حركة أمل وإيران، هما مصطفى جمران (وزير الدفاع الذي مات في بداية الحرب عام ١٩٨٠، في ظروف ماتزال غامضة) وصادق قطب زاده (وقد أعدم عام ١٩٨٢) وأزيح من الطريق لفسح المجال لرجال أقل التزاماً منهما، تجاه الفلسطينيين.

إن درجة التحالف مع إيران، هي المعيار الأساسي لتميّز المناضلين الشيعة اللبنانيين[٤٥]. والمعسكر الأساسي الإيراني، هو حزب الله. بل إن نبيه بري يمضي حتى إلى القول إن «علي - أكبر محتشمي، الذي كان سفيراً لإيران في دمشق، قبل أن يصبح وزيراً للداخلية في حكومة موسوي في طهران، كان يدير العمليات. وحتى بعد أن فقد منصبه الوزاري، إثرَ انتخاب الرئيس رفسنجاني (تموز) ١٩٨٩» فإنه ظل يزور لبنان، لكي يلقى المسؤولين عن حزب الله[٤٦]. (لكن فقدان الثقة به، من الوجهة السياسية، في إيران، تقلّل من قيمة هذه الاتصالات). وإذا أردنا التبسيط قلنا إننا في ضواحي بيروت، سنجد عدداً أكبر من الموالين لإيران، في حزب الله: أما في جنوب لبنان حيث نجد المصالحة مع الولاءات السياسية الأخرى (الموالية لسورية، أو للسنة) والعداء لـ P.L.O (منظمة التحرير) أمرين لايمكن تجاوزهما، فإن براغماتية حركة أمل تسمح لها، بالمناسبة، أن تكون

---

٤٤ ـ ش. شابيرا. "أصول حزب الله". رباعيات القدس، ٤٦ (ربيع ١٩٨٨)، ص ١٢٠.

٤٥ ـ آ.ر. نورتون. "لبنان. الصراع الداخلي والارتباط بإيران". في ايسبويتو. الثورة الإيرانية، ص ١١٦ - ١٣٧.

٤٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٧.

الطرف الثاني في المحادثات، أو المحاور للفينول Finul، التي يسعدها أن تجد أخيراً نقطة ارتكاز، قائمة باستمرار في هذه المنطقة (خلافاً للقوات اللبنانية المرتبطة باسرائيل). وهكذا تصبح الـ FINUL(*) في عيون طهران، التي يصبح حكمها هنا مقبولاً في بيروت، كالحليف الموضوعي لاسرائيل. أما العدو المشترك للشيعيين، فهو القوة المارونية، المدعومة من قبل بغداد، حتى الأزمة العراقية ـ الكويتية في صيف ١٩٩٠.

وليس للديبلوماسية أيُّ مبرّر في إخفاء اهتمامها بالقضية اللبنانية. وقد تحاول أحياناً أن تتوسط بين مختلف الفئات التي تمارس عليها بعض نفوذها. وفي عام ١٩٨٥، لعب التوسط الإيراني دوره في منع القوات السورية من سحق حركة التوحيد التي يشرف عليها الشيخ السني سعيد شعبان في طرابلس، وكان هذا حليفاً لإيران. وفي كانون الثاني من عام ١٩٨٩، أعلن علي أكبر ولايتي، وزير الخارجية، عن الهدنة التي تمت بين بين حركة أمل وبين حزب الله، اللذين كانا يحاربان أحدهما الآخر. وحتى إذا كان الأمل في قيام جمهورية إسلامية في لبنان يتلاشى أكثر فأكثر، فإن تأثير أو نفوذ الجمهورية الإيرانية يظل محسوساً عند آخذي الرهائن، ولدى مختلف الفئات الإسلامية اللبنانية(٤٧).

وكان المال الإيراني يغرق لبنان، عن طريق بعلبك، منذ عام ١٩٨٢. ويغدق على التنشئة العسكرية لميليشيات حزب الله، كما يغدق للقيام بأعمال خيرية، كالمشافي والمدارس. ومن المؤكد أن هذا «المنّ» يثير المطامع بين الجماعات السياسية ـ الطائفية اللبنانية، التي تحاول توطيد وجودها في مناطقها. وهذا لايعني مع ذلك أنه يوجد بينها اتفاق سياسي على تحقيق مخطط واضح جداً، حتى ولو كان هذا المخطط إيرانياً. وفي تشرين الأول

---

٤٧ ـ نورتون. "لبنان: النزاع الداخلي والعلاقات الأيرانية"، ص ١١٨.

(*) الفينول: هي الأمم المتحدة في لبنان.

(أكتوبر) عام ١٩٨٩، أي في الأيام التي كان فيها البرلمانيون اللبنانيون يجتمعون في الطائف في العربية السعودية، بحضور وزراء الخارجية للعربية (السعودية) والمغرب والجزائر، برعاية الجامعة العربية، من أجل القيام بإصلاح سياسي محدود للدولة اللبنانية، كانت طهران تستقبل لبنانيين آخرين، من قادة أمل وحزب الله والشيخ سعيد شعبان من طرابلس، ووليد جنبلاط وبعض الفلسطينيين الراديكاليين. وأخفقت الجهود التي بذلتها طهران بتأثير سورية، وتراجع حركة أمل التي تابعت مشاجرتها مع حزب الله.

لكن سقوط اللواء عون، حليف بغداد، وسقوط بغداد نفسها أمام التحالف الأمريكي يطرحان من جديد مسألة التوازن في هذا اللبنان الذي يثير الشهوات والتدخلات، لدى عدد كبير من البلاد القريبة أو البعيدة، بحيث لايبقي مجال للأمل بوجود حل لبناني.

أفغانستان:

إن الإغراء الذي تمارسه إيران على شيعة الأفغان، يشبه ذاك الذي لاحظناه في لبنان: إن المذهب يمنح أقلية عرقية هي «الهزارة»، حامياً خارجياً قوياً، كتعويض عن فقرها وعزلتها، في المجموعة الوطنية. وكان هذا الحامي، قبل الثورة الإسلامية، هو الشاه، الذي حلت صورة الخميني ١٩٧٩، محلّه، في بيوت الهازارجان (وهي مركز غربي - جبلي، في أفغانستان)[٤٨]. لكن هذا النفوذ رمزي أكثر مما هو حقيقي. ومع ذلك فإننا نجد، في تسلسل الأنساب الروحية التي تعود إلى أساتذة مدارس دينية من قم أو مشهد، ذلك الأثر الديني الإيراني الذي يلاحظ لدى الملايات، الذي يصبحون لدى عودتهم إلى بلدهم، نخبة دينية. ويلاحظ هذا الأثر

٤٨ - أو روا. "أفغانستان. الإسلام والمعاصرة السياسية". باريس. لوسوي ١٩٨٥. ص ٧٠.

أيضاً في الثقافة المكتوبة، حيث نجد أن الكتاب الفارسي المطبوع في إيران، عندما يوزع في أفغانستان، قد أعليَ قدره بسبب تقدم إيران الأكبر، نحو الحداثة. وكذلك فإن مجموعة مؤسسات تعليمية قد أنشئت في السنوات العشر، التي سبقت سقوط الملكية (١٩٧٣): ذلك أنه كان ينشأ عندئذ شبيبة تسيّس بقوة، تبعاً للنموذج الإيراني. ومن بين الحركات الإسلامية التي رأت النور، يجب أن نشير إلى مجموعات الأماكن التي يتجاور فيها السنيون والشيعة، كالمنظمة الطلابية للشباب الأفغاني (جوانان مسالمان)، أو مدرسة القرآن، وهذه الأخيرة يديرها شيخ صوفي. وهناك صور أخرى للتعبئة، تقوم على معايير عرقية لادينية.

ولما كان الهزاريون ينتسبون إلى أقلية مذهبية (تقدر بـ ١٥٪) كانت دائماً مقموعة في المجموعات الوطنية، فإن ذلك مما يزيد الراديكالية السياسية، إذ كانت الشيعة (الكيزيلباش)، الأكثر سكناً في المدن، والقائمة أو القيّمة على خدمة الملكية، هي التي تقدم، تقليدياً، تلك النخب الدينية الشيعية، على حين أن الهازارا في أكثر الأحيان، لم يكن لهم مسجد[٤٩]. غير أن ذكرى القمع ظلت حية لديهم: وفي آخر القرن التاسع عشر، قام الأمير عبد الرحمن، بنشر فتوى تقدَّم بها رجال الدين في كابول، مؤداها أن الشيعة كفرة: فكان من المشروع إذن أن تنهب أموالهم. ونشأ عن ذلك موجة من المذابح والغزوات، دامت سنتين (١٨٩١ ـ ١٨٩٣) وأدّت إلى هجر عدد كبير من الناس مذهبهم (ظاهرياً) لاعتناق المذهب السني. لاسيما في المدن، وضاقت عندئذ سلطة السادة (الأشراف) ثم إن كثيرين من الهازارا اختاروا المنفى في خراسان أو باكستان. لكن شيعيين آخرين أفغاناً، حاولوا عبثاً أن يقبلوا مسيرة القدر الذي حلت به اللعنة على طائفتهم: وهكذا فإن رجلاً من رجال الدين، من الهازارا، من منطقة بلخ

---

٤٩ ـ د.ب إداوردس. "تطور السياسة الشيعية المعارضة في أفغانستان"، ص ٢٠١ ـ ٢٢٩.

في شمال البلاد، اسمه السيد (أي الشريف المنحدر من الشجرة النبوية) اسماعيل البلخي، قام بانقلاب مخفق فسجن[٥٠]. لكن شهرته فاضت بقوة، وتجاوزت حدود الطائفة الإمامية، وأصبح كمثل أو نموذج، شُبِّهَ بتمرد الإمام الحسين، وكان ذلك يؤذن بالتعبئة الإسلامية القوية، التي حدثت بعد استيلاء الشيوعيين على السلطة.

إن البنية الاجتماعية للهازارا (أو الهذارا) - وهي أقلية لغتها فارسية ومذهبها شيعي، ظلت إقطاعية جداً، يسيطر عليها المير (الأمراء) والأرباب الذين حاول أواخر الملوك الأفغان أن يشركوهم بالسلطة في الدولة. لكن بين الهذارجات، سادة أو أسياداً (ينظر إليهم كأحفاد للنبي)، اعتبروا مختلفين، بحكم أصلهم العربي، وهم يتمتعون بنفوذ خاص وكثيراً مايصبحون ملايات أو شيوخاً. لكنه كان بين الشباب المتخرجين من التعليم الحديث. فئة تَسيَّسَت إلى أبعد مدى وشعرت بالظلم الاجتماعي الذي لحق بأبناء ملّتها وانحازت إلى منظمات ماركسية أو وطنية. لكنه لم يقدر لأي شيخ أن يبرز كزعيم فيهم.

ويلاحظ أن التطور الحديث لأفغانستان، يبرز تواقتاً زمنياً غريباً مع تطور إيران، على نحو مايلاحظ أوليفييه روا Olivie Roy: ففي عام ١٩٧٨، بدأ التمرد على شاه إيران، كما بدأ التمرد ضد النظام الشيوعي في أفغانستان؛ وفي عام ١٩٧٩، تم انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية، والغزو السوفييتي لأفغانستان، وفي عام ١٩٨٨ وقف إطلاق النار بين العراق وإيران، وتم انسحاب السوفييت من أفغانستان[٥١]. ولكن هذه المشابهات الخارجية لاتتصل بتطور الحركة الإسلاموية، ولا بالخط

---

٥٠ - المصدر نفسه، ص ٢١٤ ومابعدها.

٥١ - أو روا. "المجاهدون ومستقبل أفغانستان". ص ١٨٧ منشورات إيسبوزيتو. "الثورة الإيرانية. وأثرها الكلي"، ص ١٧٩ - ٢٠٢.

الفاصل المذهبي بين منظمات المقاومة، تبعاً لانتساباتها السنية أو الشيعية.

وحقاً، فإن أكثر الأفغان، ولاسيما الباشتون Pashtouns قد تأثروا بالدعاية الأصولية، وبالنفوذ السعودي، أما الذين انحازوا لأية الله الخميني، والجمهورية الإسلامية، فقد كانوا من الأوساط الشيعية حصراً، وكانوا كذلك معزولين في المقاومة. ونحن نلاحظ، من الجهة الإيرانية أنه على الرغم من لجوءأكثر من مليوني أفغاني، كانت الحكومة تظل حذرة، بسبب الحرب مع العراق من جهة أولى، وأزمة رهائن السفارة الأمريكية من جهة أخرى. وكلا الأمرين كانا يفرضان على طهران أناة كبيرة في علاقاتها مع الدولة السوفيتية. وخلافاً للباكستان، كانت إيران على تماس مباشر مع الاتحاد السوفيتي على طول ١٨٠٠ كم من الحدود المشتركة. ثم إن الحركة الإسلامية التي يُشرف عليها، في كثير من الأحيان، رؤساء القبائل أو الإقطاعيون، لم تكن تلهم الكثير من التعاطف لدى الشباب الثوريين الإيرانيين الذين كانوا يحلمون بالإصلاح الزراعي والعدالة الاجتماعية.

فإذا تحدثنا عن الجهة الأفغانية، قلناإن الناس رأوا ولاشك، ولكن بحذر، ذلك التدخل الأيديولوجي للإيرانيين في حركة استقلالية، كانت عروض المساعدة الخارجية لاتنقصها. وأكبر رجال الدين الموجودين حالياً، مثل الشيخ آصف محسني، الذي يشرف على (الحركة الإسلامية التي كانت قاعدتها في إيران أولاً، ثم انتقلت إلى إسلام آباد) وقربان علي محقق، أو السيد علي بيهيشتي الذي أسّس عام ١٩٧٩ مايسمى بالمجلس الإسلامي لوحدة أفغانستان، (شورى وإتفاق إسلامي في أفغانستان ـ وهي مقصورة على الهزاراجات)، كلّ هؤلاء، نمت راديكاليتهم قبل الثورة الإيرانية، ولايستندون في أكثريتهم، أو لايجدون مرجعيتهم في الخميني،

ولكن في آيات الله اللاسياسيين، مثل خوي (في النجف) أو شريعة مداري (الذي مات عام ١٩٨٦، في قم)[٥٢].

وهؤلاء الإيرانيون الذين كانوا لايزالون يدعون إلى الشدة في التعامل مع الاتحاد السوفيتي، على امتناعهم، في الوقت نفسه عن تشجيع الاشتباك مع جيشه، قد فقدوا الكثير من الثقة بهم في الأوساط القيادية للمقاومة الأفغانية: وهناك تناحرات داخلية، ولاسيما طمع حجة الإسلام محتشمي (ووزير الداخلية حتى عام ١٩٨٩) في ضبط العلاقات مع المجاهدين الأفغان، كل ذلك كان يساعد على إضعاف العون المقدَّم إلى المقاومة. وفي عام ١٩٨٦، ولأول مرة، دعت إيران برهان الدين رباني لزيارة طهران. وهو زعيم المنظمة السنية أي الجامعة الإسلامية. ثم إن قادة المنظمات السنية دُعوا إلى حضور مؤتمر حول أفغانستان، ينعقد في إيران، عام ١٩٨٩: وقد حضره القادة السنيون الأساسيون، كربّاني ومجاهدي و نبي، على حين أن الراديكاليين وأنصار الملكية، استنكفوا. ومنذ ذلك الحين تحاول إيران الاعتراف بهوية إسلامية لأفغانستان من غير أن تلحَّ على الطليعة الشيعية ودورها في ثورة غير محتملة. إن في وسعها أن تتصوَّر تعاوناً مع الباكستان، بغية مساعدة المقاومة الأفغانية، بقدر ماتبتعد هذه عن الأمريكيين.

في القارة الهندية:

إن أوائل الشيعة، الذي كانوا كثراً في الهند، هم الاسماعيليون (أي شيعة تؤمن بأن الأئمة ليسوا اثني عشر إماماً، كما تدعي الشيعة التقليدية، بل هم سبعة فقط بعد النبي). وقد أُكِّد وجودهم منذ القرن العاشر، حتى ولو كانت مختلف الغزوات التي تمت على يد جيوش

٥٢ ـ نفس المصدر السابق (المجاهدون)، ص ١٨٧.

سنية، وضعت حداً لانتشارهم، بصورة مبكرة. أما في العصر الحديث، وبسبب رحيل الإسماعيليين الإيرانيين المعذبين حيث كانوا حتى القرن التاسع عشر ومابعده، فإن الإسماعيليين، أو الطائفة جملة، ممثلة اليوم بصورة جيدة في الهند. والاسماعيليون نشيطون جداً في هذا البلد، حيث يشرفون، بصورة خاصة، على المصارف، والقطاعات التجارية الهامة، إنهم يعرفون باسم الخوجا Khodjas، أو الآغاخاني، أي باسم الآغا خان الرابع، رئيسهم الروحي (وكلمة الآغا خان، لقب نبيل مُنح لأئمة الطوائف الإسماعيلية، من قبل ملوك القاجار. والآغا خان الجديد كريم المولود في جنيف عام ١٩٣٦، وحفيد الآغا خان السابق، الذي يقال إن أسرته كانت تعيش في المحلا MAHALLAT في إيران، يحمل دوماً جواز سفر إيرانياً، ولقد قام الآغا خان الثالث، السلطان محمد شاه، بدور هام في نضال المسلمين ضدَّ الاستعمار، فضلاً عن أن أكثرية أتباعه عملوا من أجل باكستان عند التقسيم (تقسيم الهند بعد الجلاء البريطاني)، عام ١٩٤٧. وكان أول رئيس لباكستان، أي محمد علي جنان، خوجا في الأصل، على الرغم من أنه ـ وهو المستغرب إلى أبعد حد ـ لم يشر مطلقاً إلى انتسابه الديني: وكان يدافع عن المسلمين ككيان ثقافي وسياسي، لا ككيان ديني. ويقدر عدد أفراد هذه الطائفة، التي يعيش أكثرها، موزعاً بين أفريقيا الشرقية، وأمريكا الشمالية، بما يقرب من عشرين مليوناً[٥٣].

وينقسم تاريخ الشيعة الاثني عشرية في الهند، إلى عدة فترات، تكونت فيها ممالك شيعية رسمياً[٥٤]. وقد أسست في دِكان Deccan

---

٥٣ ـ للإطلاع على عقيدة الإسماعيليين. انظر HALM (هالم) في كتابه حول الشيعة. نشر دار مستاد ١٩٨٨. ص ١٩٢ ـ ٢٤٣.

٥٤ ـ جـ.ر. آي. كول. "جذور الشيعة في شمال الهند، في إيران والعراق". بركلي. لوس أنجلوس. جامعة كاليفورنيا ص ٢٢ ومابعدها.

دولةً، جماعة «القطب شاهي» على يد مغامر تركماني إيراني الأصل من همذان. وقد بنى، خلال عهده، مساجد عديدة تُصلّى فيها الجمعة باسم الأئمة الإثني عشر، والصفويين، كما كان يحتفل فيها بذكرى مقتل الإمام الحسين. وقد استمر هذا التقليد في العاصمة حيدر آباد، حتى سقطت هذه المدينة بأيدي المغول السنّيين، وكانت حكومة أو دولة نظام شاه أحمد نجار الشيعية أقصر عهداً (١٤٩١ ـ ١٥٩٩): ففي هذا القسم الغربي من الهند، ظل تأثير الشيعة قائماً، خلال مايقرب من القرن، قبل أن تنحل هذه المملكة في الإمبراطورية المغولية، في حكم شاه جيهان عام ١٦٣٣. أما دولة العادل شاه في بيجابور، الذين كانوا شيعة، كمذهب رسمي في القرن السادس عشر، فقد استقبلت عدداً كبيراً من الإيرانيين الشيعة، ولاسيما تجار الخيل؛ إلا أنهم كانوا يدينون بالطاعة الشكلية لصفويي إصفهان. غير أن هذه الانتصارات الإمامية لم تدم قط إلا في إيران، وهي تدل على التجذر النسبي ـ تحت النفوذ الصفوي. للاتجاه الشيعي الذي اعتنق في الهند المسلمة.

وفي شمال الهند، يجب أن ننتظر تفسّخ وانحلال الإمبراطورية المغولية، والضربات العنيفة التي قام بها الإمبراطور الهندي نادر شاه (١٧٣٦ ـ ١٧٤٧)، لكي نشهد قيام دولة شيعية بين دلهي وبناريس ومملكة الأود OUDH أو أواد AWADH، في سفوح الهمالايا، وجعلت عاصمتها لاكنو Lakhnow، عاصمة الأوتار براديش UTTAR Pradesh. وكان نواب أوده إيرانيين شيعة من خراسان، النيسابوريين، اعتبروا أول الأمر كولاة في خدمة المغول، ثم أصبحوا حكاماً مستقلين. ولكن الأباطرة المغول كانوا يظهرون التسامح منذ عهد أورانك زيب Aurang zeb (الذي مات عام ١٧٠٧). مع الإماميين الذين كانوا يهاجرون بأعداد تتكاثر كلما كان الاضطراب السياسي يدوم في

إيران. وكانت مدرسة فرنجي FARANGI أو FARANGI Mahall (فرنجي محل) في لوكنو، التي أسسها عالم سني. وعُني بها ملوك المغول أكبر العناية، تشع بأنوارها على الهند كلها، وكانت تكوّن علماء، وإداريين سنيين أو شيعة أو هندوسيين. وبدءاً من منتصف القرن السابع عشر. بدأ النيسابوريون يجابهون مباشرة قوى البريطانيين الذين كانوا قد استقروا في البنغال، من قبل.

وأصبحت لوكنو مقر الشيعة (دار الشيعة) وظلت تتنافس مع فايزاباد. التي كانت عاصمة فترة ما. وقام مشروع مدنيٌّ طموح في البلد، فانهال عليه عمال، وصناع من الهند كلها. وقد بنوا في المدينة - وبأنقى الأساليب الهندية - ما يسمى بالإمام بارا الكبير، المعادل للحسينية في إيران: أي أنه مكان للاحتفال بالأحزان الشيعية. وعندما انتهت الأعمال عام ١٧٩١، وأنفق «النواب» مبالغ فلكية بالذهب والفضة، لتزيين الإمام بارا، أهدى الناس إلى هذا المبنى مجموعة من الهدايا، بالذهب والفضة، قضاءً لنذورهم، وكلها صور عما في كربلاء، فوق قبر الحسين، كما وضعت حوامل الشموع والثريات بعدد ضخم لايحصى، بحيث استحال على المشاهدين والمشاهدات الجلوس داخل البناء. ويشير أحد السواح إلى كثرة الأنوار التي تشتعل في كل مكان في فترة الحزن على الحسين. ويلاحظ أيضاً أن كل اللامؤمنين وأنصار عمر وعثمان وأبي بكر كانوا يُلعنون، من أجل تثقيف أكبر للهنود الذين كانوا يجتمعون هناك بعدد كبير(٥٥). وكانت احتفالات محرم تصل هناك إلى ذروة عالية، بلغ من شدتها أن المحافظ نفسه (النواب nawab كان ينزف بكثرة بعد أن ضرب نفسه ضرباً شديداً، بعد مظاهرات الحزن على الحسين...).

---

٥٥ - فيكومت. ج. فالانسيا. ذكره، كول، في المصدر السابق. ص ٩٦.

ومنذ عام ١٧٦٦، تحالف أمراء AWADH(*) (الأودة العودة؟) مع شركة الهند الشرقية؛ وقد اضطر هؤلاء إلى منح الإنجليز امتيازات اقتصادية هامة، قبل أن تصبح بلدهم تابعة لها، مما أزعج الكثيرين من رجال الشيعة. ووُجد منهم من قرر العمل في خدمة الانجليز. وقام أحد المجتهدين في لوكنو بإصدار قرار يُحرم فيه على من يعمل في خدمة الحكام الظلمة، صفة الموظف. ومع ذلك فإنه يرخص، هذه الصفة، إذا كان ذلك مما يحسِّن وضع الشيعة، مما يعني تبرير هذا العمل. وعندما بدأت شركة الهند حربها الكثيرة التكاليف ضد نيبال استدانت من النوَّاب غاز الدين حيدر (١٨١٩ - ١٨٢٧)، كثيراً من المال، كان يستفيد هو منها فوائد مناسبة. لكن قسماً كبيراً من هذه الأرباح، أعيد توظيفه في إقامة مبان دينية في المدن الشيعية في العراق، وتقديم هبات للمؤسسات الخيرية. وفي عام ١٨٥٦ ضُمَّت عواد AWADS إلى الحكم الانجليزي، بكل بساطة. لكن المحتلين ظلوا يدفعون الإعانات للمجتهدين والعلماء الشيعة. وكذلك كانوا يدفعون فائدة الدين الذي وافق عليه غاز الدين حيدر. إلا أنهم لم يستطيعوا مشاركة بعض الشيعة في تمرد عام ١٨٥٧.

ومنذ الثلاثينات من القرن التاسع عشر، صارت فوائد أواد أو عوض (التي سميت باسم أود بيكست Oudh Bequest) والتي كان يدفعها البريطانيون أو يوزعونها على علماء الشيعة، في العراق - صارت تتيح للسلطة الاستعمارية التدخل في أمور علماء الدين. الشيعة في كل من

(*) بحثت في تاريخ الدول الإسلامية. الذي ألفه لين باول، وترجم عن التركية إلى العربية على يد محمد صبحي فرزات، ومحمد أحمد دهمان، والمنشور في دمشق ١٩٧٣، عن مكتب الدراسات الإسلامية، فلم أجد ذكراً لهؤلاء الأمراء. وحتى مدينة لوكنو لم يذكر عنها شيء في القاموس الموسوعي ذي العشرة أجزاء.

النجف وكربلاء[٥٦]. (لكن الإيرانيين الذين كانوا يقدمون الهبات الدينية للمزارات الموجودة في بلاد الرافدين، ظلوا مستمرين فيها بواسطة عمال بريطانيين (أو موظفيهم). ولاشك أن مجتهدي العراق، الإيرانيين في أكثريتهم، الذين كانوا يأخذون هذه الأموال، من الإدارة البريطانية، كانوا يستفيدون أيضاً من خدماتها. وحتى إذا كان موظفو شركة الهند الشرقية، مؤهلين فنياً أكثر من الآخرين لتحويل هذه الأموال، وكانوا يقومون بها بصورة سليمة، فإن في وسع الإنسان أن يشك أو يظن أنهم كانوا يتدخلون في أمر هذه الدفعات، التي يقومون بها لحساب الشيعة. وكان هذا النظام الذي قام بناءً على طلب الإقطاعيين الهنود، الذين كانوا هم أنفسهم من الاتجاه الأصولي، يساعد أو يدعم سلطة العلماء الأصوليين، ضد الأخباريين أو الشيخيين[٥٧]. ولاشك أن صورة الاستقلال الكامل، تجاه كل سلطة سياسية، قد أُفسدت جدياً، بهذه العمليات المالية، حتى ولو كانت تأتي في الأصل من دولة شيعية هي الأواد AWADH. إن مجرد إقامة هذه المؤسسة، مؤسسة «المرشد الأعظم» أو «مرجع التقليد» لدى المسلمين التي قُرِّرَت في تلك الفترة، والتي تكرِّس الطبقية الدينية، قد وجدت دعماً لدى الدولة التي كانت الأموال موكولة إليها لدفعها لأصحابها. ويجعلنا تاريخ الشيعة في الهند، ندرك في آن واحد، ثروتها، وعلاقتها الوثيقة بالثقافة الفارسية وإيران، مما ليس له مايماثله لدى السنة. وحتى أيامنا هذه، مايزال يوجد إيرانيون كثيرون، يظنون ـ ولعل هذا كله وسواس... أن الإنجليز يتابعون لعبهم بعلماء الشيعة، عن طريق المبالغ المدفوعة باسم الشيعة الهنود. والمثال التاريخي لهذه الحساسية لدى رجال

---

٥٦ ـ كول. "المال الهندي، والضريبة الدينية التي يدفعها الشيعة العراقيون ١٧٨٦ ـ ١٨٥٠". مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٢ (١٩٨٦)، ص ٤٦١ ـ ٤٨٠ هـ. ألغار. "الدين والدولة في إيران: ١٧٨٥ ـ ١٩٠٦".

٥٧ ـ انظر، الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الدين، إنما نجده في المقال المنشور يوم ١٩٧٨/١/٨ في الجريدة المعروفة «إطلاعات» تحت عنوان «إيران والاستثمار الأحمر والأسود»: والمقال صادر عن موظف كبير في وزارة الإعلام في إيران، في عهد الشاه، تحت اسم مستعار، يتّهم الخميني (الذي كان أبوه قد عاش في كشمير) بأن له أصولاً هندية، وأنه كان عميلاً مأجوراً للبريطانيين ـ وعندما أثار هذا المقال، يوم نشره، مظاهرات قمعت بعنف، انطلقت الشرارة التي جعلت الثورة تنفجر في إيران[٥٨].

وعلى الرغم من بعض الشبهات أو المزاعم حول الاتصال بسلطات الاستعمار، فإن الشيعة الهندية قد شاركت بنشاط، مع كل المسلمين في النضال الوطني، وبدءاً من عام ١٩١٩ وفي المظاهرة الكبرى لانقاذ الخلافة العثمانية التي كان مصطفى كمال يهيئ مشروع إلغائها، كان هدف حركة خلافاتي، هو الاحتجاج على تجزئة العالم الإسلامي، عن طريق الدول الاستعمارية، أكثر مما هو عودة مؤسسة سنية، لم تحكم قط إلا العالم العثماني. وكان ذلك أيضاً بداية التعبئة من أجل الحصول على الاستقلال.

وكانت المشكلة بالنسبة للمسلمين. هي معرفة ما إذا كانت تجزئة الهند، التي تمناها الشاعر إقبال وغيره، تتيح المجال لبناء مجتمع أكثر عدالة، كانوا يخافون أن يسيطر عليه الهنود[٥٩] وكانت الفكرة السائدة لدى الشيعة، الذين ظهروا بقوة كبيرة، في باكستان عام ١٩٤٧، هي أن ننشئ مجتمعاً ديمقراطياً علمانياً، حيث لايكون المذهب سبيلاً إلى ظلمهم، من حيث هم أقلية. أما في الحقيقة فإن السنة هم الذين هيمنوا على الدولة

٥٨ ـ كول. حاشية الرقم ٥٦، ص ٤٧٦.

٥٩ ـ م.د أحمد. "شيعة باكستان". نشر دار كرامر. "الشيعة، المقاومة، والثورة"، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٨.

الجديدة التي لم تظهر هويتها الجديدة، بعد الجرح العميق الذي نشأ عن الانفصال، إلا فيما بعد. وفي الثمانينات كان بعض السنيين يذهبون حتى إلى المطالبة، بأن تعتبر الفرقة الأحمدية، والشيعية، كجماعات مسلمة...

وكان الطلب الأكبر للشيعة في الباكستان، هو أن يستطيعوا التمتع بوضع شخصي يقوم في الأساس على المذهب الجعفري، وأن يستطيعوا القيام بشعائرهم الدينية بحرية. أما ماتعلق بالقضية الحقوقية، فإن المشاكل ظهرت مع ظهور البرامج المدرسية، حيث لم يُعترف بالخصوصية الشيعية (كتعليم تاريخ الإسلام، تبعاً للتأويل الإمامي مثلاً)... وعندما أصبح اللواء ضياء الحق رئيساً، عام ١٩٧٧، أي في العهد الذي يواقت قيام الثورة الإسلامية في إيران، كانت الأسلمة الكبرى للدولة، تثير مشكلات مذهبية: مثال ذلك، مشكلة الضرائب الدينية أو الزكاة والعشر، اللتين كانا يجب أن يقتطعا منذ عام ١٩٧٩، من الأموال المملوكة (كالحسابات المصرفية) ومن المنتجات الزراعية. واحتج الشيعة بأن المذهب الجعفري يقتضي منهم ضريبة أقل من التي تُفرض عليهم من جديد، وأنه ليس عليهم أن يدفعوا هذا إلى الدولة، بل إلى العلماء المختارين بحرية، وهؤلاء يتلقونها باسم «مرجع التقليد» أو مراجعه، باعتبارهم ينوبون عن الإمام المحتجب، وكان هؤلاء يتوقعون قيام توازن سياسي ما، في باكستان، عندما صار الجنرال يحي خان الشيعي، رئيساً للوزراء، وكذلك أيام خلفه «ذو الفقار علي بوتو» الذي كانت امرأته إيرانية. غير أن قصر المدة التي كانت فيها ابنته بينازير، ترأس الحكومة، لم يكف لإدامة هذا التأثير.

وبطبيعة الحال، فإن الشيعة الباكستانيين، الذين ذاقوا صور المرارة التي تفرضها عليهم الأكثرية، وخاصة فيما يتعلق باحتفالات محرّم، التي يحاولون جعلها كل عام، حفلات حزن ضخمة، لاتُرضي السنّة، يصبحون متقبلين بقوة مانسميه بالحماية الإيرانية ولكنهم، في هذه النقطة

أيضاً، يكونون في وضع صعب، بالنسبة إلى بلدهم، لاسيما بعد اندلاع الأزمة الإيرانية، ذلك أن باكستان تتلقى من الأمريكيين والسعوديين ضغوطاً كبيرة، لتحملهم على الموقف الذي يلائم هؤلاء، ضد السوفييت(٦٠).

وفي الهند، حيث يميل الشيعة، لأسباب تاريخية واجتماعية إلى إخفاء فروقهم المذهبية، يتصاعد التوتر، كل عام، بمناسبة الاحتفال بذكرى مقتل الإمام الحسين. ففي مدينة لوكنو، المدينة الوحيدة التي ورث فيها الشيعة من العهد السابق للاستعمار، وضعاً قانونياً معترفاً به رسمياً، ولهم فيها مساجدهم الخاصة، نرى أن الإضطرابات بينهم وبين السنة وصلت إلى نسب جعلت الدولة تتدخل وتمنع كل مظاهرة، تقع في شهر محرم، بدءاً من عام ١٩٧٧(٦١). ولما كان الخميني لايزال في فرنسا، أدلى إلى بعض الصحفيين، بتصريح قال فيه: إن هذه المشاحنات الدموية ستنتهي متى تمتع المسلمون الهنود، بتعليم أفضل. لكن المشكلة أعمق من هذا، بلا ريب، وهي مشكلة الوضع الاجتماعي المتدني للشيعة الذين لايستطيعون أن يُظهروا شيئاً مما في أنفسهم، إلا في بعض المناسبات المحدودة، كمناسبة عاشوراء، التي يحمل فيها الشيعة آلامهم، ويجعلون منها أمراً ذا قيمة عالمية، وتراهم عندئذ مستعدين لكل صور الإفراط.

---

٦٠ ـ م. لودي. "حركة شيعة باكستان: في مقابلة مع عارف حسيني"، في منشورات جوهر؛ مجلة العالم الثالث، الربعية، الإسلام والسياسات. ص ٨٠٦ ـ ٨١٧.

٦١ ـ K. Hjortshoj. "الهوية الشيعية، ومعنى محرم"، لوكنو. الهند. من منشورات كرامر. "الشيعة، المقاومة والثورة"، ص ٢٨٩ ـ ٣٠٩.



الفصل السادس

الشيعة، النساء والمتعة

إن الإسلام ـ خلافاً للمسيحية، التي تعلي من شأن العزوبة، والعفة، كمقدمات للحالة الملائكية في مملكة الله، وتعلي أكثر فأكثر تلك الرمزية الروحية للزواج ـ يحرّم الزنا، منعاً للاضطرابات الاجتماعية، لا من أجل الحدّ من التجاوزات الشهوانية للرجال، ولكن لأنه يرى في الغريزة الجنسية شيئاً محترماً وحسناً في ذاته، لمناسبته للطبيعة. وعلى ذلك فإن التناكح يُعتبر شيئاً حسناً في ذاته. وحتى إذا كانت الحدود القانونية تجعل ممارسته صعبة، فإنه شيء ممكن. وعدا ذلك، فإن من الضروري لذاك الذي يريد الإخبار عن صلة جنسية محرّمة أن يكون قد رأى الميل في المكحلة[1].. وهذا، على مايجب الاعتراف به، حماية مريحة للمحبين (من غير أن يحميهم ذلك من ردود الفعل السريعة السريان، من قبل أهل المرأة المغرر بها)، ذلك أن لهؤلاء على المرأة حق الحياة والموت باستمرار، ثم إن جنة هؤلاء ليست خالية من الجنس، بل إنها على العكس، مأهولة بالحور العين، ذوات العيون الكبيرة والنظرة الكسلى، اللواتي يبقين شابات إلى الأبد، وعذروات، ناهدات الأثداء ﴿كالياقوت والمرجان، مقصورات في الخيام.. لم يطمثهن إنس قبلهم ولاجان﴾ ـ (سورة الرحمن).

ومن أكثر صور النقد شيوعاً، التي تُوجّه للإسلام، هو أنه لم يفكر قط إلا في متعة الرجال، وأنه لايعدل مع النساء. أما الأصوليون مع

---

١ ـ P. Vilb "الاقطاع والدولة في إيران". باريس ١٩٧٥، نشر أنتروبوس Anthropos، ص ١٤١.

مافيهم من وسواس حول قضايا الجنس، وحجاب النساء، وقواعدهم الكثيرة حول الجماع والحياء، فإنهم لايغطون شيئاً لغير المختطات الماشية machists (أي الأفكار المتجمدة حول الفوقية الشائعة لدى الرجال في الأوساط الشديدة التحفظ). أما تقشفهم الظاهري، فإنه يخفي وراءه عيوناً تغلي فيها الشهوة، لأنهم يقفون بين تمجيد الاحتشام، والنشاط الجنسي الرجلي، الأكثر مايكون انطلاقاً (تجنباً للإضطرابات النفسية) وبين ندرة أو استحالة الوصول إلى النساء، المستعدات قانوناً لهذه الممارسة. فإذا وصلوا إلى السلطة، في أي بلد، رأيتهم يذلّون النساء، ولكن بدرجة أقل من نموذجهم الذي لايعترفون به، أي النموذج الوهابي في الجزيرة العربية، التي لم تعرف قط شيئاً عن فكرة التحرر، والمطالبة بالمساواة: وهو النموذج الذي يقضي بحجاب المرأة وتغطية شعرها وجسدها كله ماعدا الوجه واليدين، في المحلات العامة، ومنع بعض المهن عنها، والتمييز الجنسي في المحلات العامة، والإبقاء على المرأة قابعة في فناء البيت أو غرفه، وفرض الرقابة عليها، والمعاملة الظالمة، لدى الزواج، حيث تصبح المرأة خادمة لزوجها، وكأداة لإنجاب الأطفال، وإمتاع الرجل، والقيام مجاناً، بخدمة البيت. وجزاء المرأة مقابل ذلك، أن تطلّق لدى أي تطلّع للذكر، طلاقاً لا رجعة عنه، وفصلاً بينها وبين أطفالها. ولندع جانباً وضع المرأة المتردي عند الشهادة أمام القضاء، وحصة المرأة في الإرث. ولنغفل الحديث عن الطهور الذي لاعلاقة له بالدين الإسلامي، من حيث هو دين، والذي لاأعرف أنه يُمارَس في أي منطقة شيعية (على الرغم من أن القضية بُحثت لدى رجال الدين في القرن السابع عشر).

لاريب أن الذين يدافعون عن الدين الإسلامي(*)، يملكون الحجج الكافية للإدعاء بأن الإسلام يحرّر المرأة، ولو كان هذا يجعل بعض

المدافعات الغربيات عن المرأة، يتسمن بعض الشيء، عندما يسمعن هذا الكلام. ذلك أنهم يقولون: أولاً، إن الإسلام ـ وهذا معروف تاريخياً ـ قد رفع من شأن النساء البدويات اللواتي كن على زمن النبي، يحتملن أنواعاً كثيرة من الأذى، بدءاً من وأد البنات التقليدي، والطلاق دون مقابل مالي، والعبودية شبه المعممة. كان الإسلام عندئذ يضمن للمرأة وضعاً شخصياً حسناً، إذا نحن قابلناه بوضع النساء، حتى منذ عشرات السنين، في كثير من البلاد الغربية التي يقال إنها متقدمة! كحق الملكية الشخصية، والاستقلال الاقتصادي، (وعلى سبيل المثال حقها في فتح حساب مصرفي، يخصها ذاتياً)، والإرث، واحترام كرامتها في الحياة العامة.. الخ. ويرى هؤلاء الإسلاميون ما هنالك من مهانة في الاستغلال التجاري لعري المرأة، ذلك أن هذا الاستغلال يعني فقدان كل احترام لدى الغربيين، تجاه زوجاتهم. وبالعكس فإن الحجاب حماية مريحة تضمن «الحميمية» والحياء، والشخص كله بالنتيجة. ثم إن المرأة المطلقة تملك الحق في أن يدفع لها مطلقها كامل متأخرها، الذي قد يكون، لدى العقد، وُضِعَ ضخماً، ليحمل الزوج على الإحجام عن الطلاق: وسواء أكان هنالك طلاق أم لا، فإن المصلحة المشروعة للمرأة، مصونة تماماً.

ولدى المسلمين مفهوم يُعبَّر عنه بكلمة الناموس. وهنا نجد مفهوماً من الصعب أن يترجم للغات الغربية (على الرغم من أننا نشعر أنه يمت بصلة إلى الكلمة الإغريقية MOMOS، أي القانون) ونلاحظ فيه، في آن واحد، معنى فضيلة النساء، وسمعة الأسرة. وهاتان حقيقتان غير مرئيتين، ولكنهما من القوة، وسرعة العطب معاً، مايجعلهما تعبئان مباشرة، كل ما في الإنسان من قوى معنوية في حالة الخطر. وهذا مايسمى في المجتمعات القائمة على الشواطئ الشمالية لبحر الأبيض المتوسط، بكلمة الشرف بالمعنى المطلق: وهو قيمة خلقية يدافع عنها الرجال، ولكن النساء هن

اللواتي يحملنها. وكلما كان الشرف في خطر، اشتدت حساسية الرجال (زوجاً كان أم أخاً أم أباً)، وتعاظم فيهم الهيجان، وجعلهم مستعدين للقتل، أو حتى للانتحار. أما التشادور الذي يخيف المدافعات عن المرأة عندنا، فهو نوع من الحماية ضد الخوف التقليدي، من هدر الناموس. أما المجتمع المتسامح، مجتمع إيران، قبل الثورة، فإنه كان يعرّض هذا الكنز السريع العطب، للناس، بإكثاره من الالتقاءات، وإتاحة الفرص للمداعبات الجنسية، والعلاقات المخالفة لقيمة الطهارة الحريصة على كرامة المنازل، وصيانتها من كل عبث. وذاك الذي لايسهر على سلامة الناموس، ناموس أسرته، إنما يكون رجلاً لا كرامة له، ولايعرف الحياء وبالتالي فإنه رجل أفسد بسوء التربية. فإذا لاح أيٌّ خطر على الناموس (كخطر اغتصاب المرأة) أو مجرّد النظر إليها بعين تحمل الشهوة، فإن ذلك يبدو ككارثة يظل الوعاظ ينبّهون إليها، لإبقائها في روح رعاياهم. ووراء كل هذه الاقتضاءات الهادفة إلى الحفاظ على سلامة الأخلاق العائلية والجنسية، نجد أنهم يستخدمون هذه الصورة العاطفية، للتنديد بكل محاولة أجنبية لوضع اليد على الوطن الإسلامي: فكل تسلل، حتى ولو كان ثقافياً، يعادل الاغتصاب[٢].

وعدا هذه المناقشات حول الإسلام المحرِّر للنساء، وهي منافشات نسمعها من جاكارتا إلى الرباط، نجد وعاظاً ومناضلين من شتى الفئات الإسلامية يتناولونها من طرف أو آخر. وحتى المذهب الشيعي، فإنه يقدم أيضاً جملة خصائص تتصل بالوضع الحقوقي للمرأة، وبالزواج. وفي البداية، يجب أن نتذكر أن هذا الفرع من الإسلام نشأ عن امرأة، هي فاطمة بنت الرسول، التي جُمعت فيها كل المزايا «الإستثنائية» التي

٢ ـ ج. تايس G. Thaiss. مفهمة المبادلات الاجتماعية، من خلال الرموز (أو الصور). نشر مركز دراسات آسيوية وأفريقية. ص ١ ـ ١٣.

انتقلت منها إلى من بعدها من الأحفاد، أو الأئمة. بل إنه ليشار إلى شفاعتها الشبيهة بشفاعات نساء أخريات قدَّسهن الناس، في قم وغيرها. ولئن كانت المرأة ترث شيئاً من الفضائل النبوية، وكان نسلها يعلو على غيره ـ لعدم وجود نسلٍ من الذكور ـ إن كانوا من خط غير مباشر ـ فكيف إذن لانحترم حق النساء في الإرث؟ ومن هنا جاء تفرّد الحقوق الإمامية، بالنسبة إلى السنة: فعندما لايوجد ورثة ذكور، في خط مباشر، تعطي هذه الإمامية، حق الإرث لميتٍ ما، إلى بناته بصورة كاملة[٣].

زواج المتعة:

تتميز الطائفة الشيعية عن الطائفة السنية، بهذا الزواج المؤقت، أو هذا الزواج الذي يتم للمتعة، وهو زواج حرَّمه فقهاء السنة (والحقيقة أن الأمر بالتحريم جاء من عمر بن الخطاب). وعلى الرغم من أن هذه الخصيصة العقائدية والأخلاقية في الخطاب الديني وفي المساجلات التي تقوم بين السنة والشيعة، فإنه يبدو أنها لاتمارس رسمياً إلا في إيران. ويرى بعض الناس أن هذا النوع من الزواج ينحدر من أصل فارسي سابق للإسلام. ولعل عادة الزواج المؤقت مقبولة ـ ولكن على أنها شذوذ ـ لدى شيعة العراق ـ حيث لايعترف القانون به؛ أما في لبنان فإن علماء الشيعة يوصون بها، حتى ولو لم تكن مشروعة قانوناً[٤].

ولكن ما من مجالٍ لإثارة الحياة الجنسية، من دون أن تلقى مباشرة، أوهاماً مترعة بالحكم (أو المغزى).

---

٣ ـ لينان دوبيلفوند. «الحق الإمامي» نشر دار برنشفيع و ت. فهد. "الشيعة الإمامية"، باريس PUF المطابع الجامعية الفرنسية ١٩٧٠، ص ١٩٧ ومابعدها.

٤ ـ انظر أو كاريه (مصدر سابق)، "الثورة الإسلامية ـ فضل الله"، الشرق، ١٢٢٩ (١٩٨٨)، ص ٧٨.

«يشعر أحد الناس أن امرأة تحاذيه، ولكنها مغطاة تماماً بملاءة سوداء، تجعل من المستحيل التعرف إليها. وتسأله عما إذا كان يريد الزواج بها مؤقتاً لمدة شهر. فيتردد، لكنه لايريد أن يخطئه الحظ، فيطلب منها أن ترفع الحجاب قليلاً عن وجهها ليستطيع أن يراها. فتأبى، قائلة إنه إذا كان يريد الزواج مؤقتاً، فيجب أن يقبل ألا يراها قبله، وتؤكد له أنه لن يصاب بخيبة أمل. فيقبل الزواج لثلاث ليال.

وتمضي به السيدة المحجبة إلى بيت جميل كالقصر، وتأمر خدمها بأخذه إلى الحمام، وتلبيسه لباساً لطيفاً، ثم إيصاله إلى غرفتها. وعندما يُغسل، ويُعطّر، ويلبس ثيابه، يقتاد إلى غرفة ملأى بالسحر، كانت المرأة المحجبة تنتظره فيها.. فيأخذ وهو متهيج كلّه، يقدم لها الثناء على حسن ذوقها، منتظراً بفارغ الصبر، أن يرى وجهها. وبعد أن استكملت المراسم التقليدية للزواج المؤقت ورفعت المرأة أخيراً حجابها، أُخذ الرجل بجمالها ورقتها. وعندما انقضت الليالي الثلاث، وجد الرجل نفسه آسفاً أنه ضيّق على نفسه أمد هذا الزواج المؤقت. فتأبى، محتجة بأنه كان أعطي الفرصة في البداية، تطلب من خدمها أن يضعوه خارج البيت».

هذه هي الخرافة، خرافة الزواج المؤقت التي تصوُّرها خيال الناس، على صورة قصةٍ من ألف ليلة وليلة، طالما لاحظتها باحثةٌ اجتماعيةٌ شديدة الانتباه، خلال استقصاء، قامت به في إيران[٥]. وطبقاً للتقاليد الإسلامية، حيكت هذه القصة، تبعاً لمشيئة الرجل ورغبته الجنسية. إن

٥ ـ أستعيد هنا هذه القصة، المنقولة بنصها عن كتاب شهلا حايري. "قانون الرغبة. الزواج المؤقت في إيران"، لندن آي. ب. توريس، ١٩٨٩. وهنا: ص ١٥٤.

هذه الرغبة عمياء (فالرجل لايرى تلك التي سيتزوجها). وهذه هي القاعدة. وهي المبرر الكافي للزواج المؤقت. ولكن القصة هنا، ضُوعفت بمبادرة المرأة: وهنا يلاحظ الإنسان دور المرأة في اختيار الصاحب (الذي تراه)، وإسقاطه بعد تجربة المتعة، إما لأنها حصلت على الإرتواء المطلوب، وإما لأنها تريد أن تبرهن على أن لذة الرجل لاتملك كل الحقوق. ونلاحظ أيضاً تلك السمة الحلمية (من الحلم)، وقد تحرَّرت من كل الضغوط المادية والزمنية. ومن جهة أخرى فإن الطفل لايظهر لنا في آخر هذا الزواج الذي لايبرره إلا البحثُ عن متعة جامحة؛ ثم إن المال لايبدو كمعرقل، أو موضوع بحث، في العقد، ذلك أن المرأة تبدو وكأنها فوق كل حاجة، و... حرة.

النظرية:

وبالعكس، فإن إرواء الرجل هو الشيء المأخوذ في الاعتبار في التبرير العقلي للزواج المؤقت. والشيء الوحيد الذي يَحُدُّ هذه اللذة هو منع الاتصال الجنسي بين الفجر وغروب الشمس، خلال أيام رمضان الثلاثين. وما أقل هذا المنع قيمة! أما العزوبة، عزوبة التقشف، فهي عنف يمارس على الطبيعة، والمسلمون لايستحبونه، بصورة عامة، أو قل إنهم يحظرونه. وهم يستندون في ذلك إلى حديث مشهور يعزى إلى النبي: لا رهبانية في الإسلام، وهو يردد صدى آية واردة في القرآن (سورة الجديد): ﴿ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم، وآتيناه الانجيل، وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورهبانية، ابتدعوها، ماكتبناهم عليهم إلا ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حق رعايتها، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم، وكثير منهم فاسقون﴾. وصحيح أن ماسينيون، كان بقراءته أقدم التفاسير، وعدم إيمانه بصحة الأحاديث، يخلص إلى أن العزوبة كانت مقبولة من بعض المسلمين، ولم تُدن إلا

فيما بعد[٦]. غير أن جهوده كمستشرق مسيحي، لتبرير ممارسات التقشف، غير معترف بها، من أكثرية المسلمين، ولاسيما الشيعة.

وترى الشيعة أن تحريم الزواج المؤقت على السنيين، قد تم على يد عمر، بسبب عدائه الشخصي للإمام علي[٧].وإليك نص الحكاية الحلوة كما رواها رجال الدين (الشيعة طبعاً):

«كان عمر (وهو الخليفة الثاني) ينقم على قداسة الإمام علي، الذي ادّعى ذات مرة، أنه يضاجع كل يوم، واحدة من نسائه. فاستقر في نفسه أن يكذب هذا الادعاء، فدعا علياً إلى العشاء عنده. وطلب من رجاله أن يؤخروا ساعة العشاء، متوقعاً أن يرغم علياً على قضاء الليل عنده. وبدا عليّ وكأنه يجاري اللعبة، وقبل أن ينام عنده. وعندما طلع الفجر، أيقظه بحجة صلاة الصبح. وقال له: هل تذكر أنك فخرت بأنك تجامع إحدى نسائك في كل ليلة؟ فأجاب: بلى أذكر. وعندئذ قال عمر: لقد قضيت الليلة عندي، ومامن واحدة من نسائك كانت معك، فأجاب عليّ معترضاً: اسأل اختك. فغضب عمر غضباً شديداً، حتى لقد خرج من البيت، وقرّر مباشرة منع زواج المتعة، ورجم من يعود إلى ممارستها».

وكما توحي به شهلا هايري، فإن أبعاد هذه القصة التي لا أساس لها، على أرجح الظن، تجعلنا ندخل إلى قلب التنافس بين السنّة والشيعة: فالقوة الجنسية لدى علي (أي قوته السياسية)، إذا أخذنا بمبدأ الانزلاق الرمزي، ومحاولة عمر إضعاف علي من هذه الناحية، ولكن عبثاً، وأخيراً تلك المهانة التي لحقت به، عندما تغلبت أخته على الحراسة المضروبة عليه،

---

٦ ـ ماسينيون: "بحث حول أصول القاموس الفني للتصوف الإسلامي"، معاد طبعه، باريس فران Vrin، ص ١٤٨ ومابعدها.

٧ ـ أستعين هنا بشهلا حايرى. قانون الرغبة، ص ١٧٠.

من دون أن تخالف الدين، كل هذه تُطل على هذا التنافس أو العداء بين الشيعة والسنة. ولنلاحظ هنا فقدان الكرامة النسوية: ذلك أن أية خادمة كان يمكن أن تحل محلَّ أخت الخليفة، لولا تعمد الإساءة لعمر وذكراه، عندما جُعلت أخته وكأنها مصرف للخلجات الجنسية، للذكر الإمام. وهكذا فإن ذلك التبرير اللاعقلاني لزواج المتعة، ورفض الوقوف ضد مخاطره، سيتعززان في عيون الشيعة بسبب صدور التحريم الذي قرّره «عمر».

وليست ممارسة الزواج المؤقت مجرّد بواقي فولكلورية أو هي عرفٌ بربري، مهمَّش، يخجل المجتمع منه باعتباره انحرافاً معيباً مخالفاً، للأخلاق السليمة. ذلك أن رجال الدين الشيعة الكلاسيكيين، يعتبرونها مشروعة تماماً، إذا هي لم تكن مما يوصى به. ثم إن القانون المدني الإيراني، منذ أن عرف الوجود، يعترف بشرعية هذا الزواج، ويضمن الحقوق المتبادلة لزوجي المتعة (وهذا عنصر أساسي عندما نعرف خوف المسلمين من كل مايدخل في النسب الحقيقي من تسللات جانبية. ولكن ماذا يقول القانون المدني، عام ١٩٨٥ (الذي يستعيد ماسبقه عام ١٩٢٨).

المادة رقم ١٠٥٧ ـ يعتبر الزواج مؤقتاً، عندما تحدَّد المدة التي تمَّ الاتفاق عليها في العقد.

المادة ١٠٧٦: إن مدة العقد في الزواج الموقت يجب أن توضح، وتحدَّد بدقة.

المادة ١٠٩٥: يعتبر الزواج ملغى إذا لم يُحدَّد المهر في العقد.

المادة ١٠٩٧: عندما يعدل الرجل، في الزواج المؤقت، عن حقه نهائياً، قبل مسّ المرأة، فإنه على كل حال، ملزم بدفع نصف المهر المتفق عليه.

المادة ١١١٣: ليس للزوجة، في الزواج المؤقت، الحق بالنفقة، إلا إذا حُدِّد ذلك في العقد.

والحق أن هذه المواد القانونية رقيقة نسبياً، وهي لاتعرِّف هذا الزواج المؤقت بدقة، وهذه تسميةٌ يُفضلها المشرع الإيراني، بشكل واضح، على القول: بزواج المتعة.. الذي يستخدمه رجال الدين. ولكن هل يجوز أن يكون للرجل عدة نساء بالمتعة، في آن واحد. إنه مامن تحديد هنا على الرجل، ولكن المرأة، تبعاً للشريعة، كما هي الحال في القانون المدني، لايستطيع التصرف بجسمها، إلا إذا كانت حرة من كل التزام مع شخص آخر، تبعاً لنفس الشروط المقتضاة في الزواج الدائم. وعندما ينتهي الزواج، إما بموت الزوج، أو الطلاق، فإن على المرأة أن تقوم بالعدّة (اي لايجوز لها الزواج خلال ثلاث دورات من الطمث) وإذا كانت المرأة قد تجاوزت عمر الحيض، فإن هذه المدة تصبح ثلاثة أشهر، في حالة الزواج الدائم (المادة ١١٥١)، تكون هذه المدة في زواج المتعة تقصر على حيضتين أو ٣٥ يوماً.

ونلاحظ هنا واقعية القانون المدني، الذي لايقف على الصيغة الغربية للزواج المؤقت، أو لا يتحدث عنها، ولايحاول أن يُحدد مؤسسةً، تعمل بقوة الواقع أو بحكم إرادة الملاّ ـ ويصحُّ ذلك على النظام العلماني الذي كان هو السائد، قبل الثورة الإسلامية، عندما كان الوضع الشخصي المحدَّد عام ١٩٢٠، يخضع للقانون الديني[٨].

ونلاحظ تقييماً أوضح في كتيب حقوقي، مُعَدٍّ لهداية الشيعة، في مهاوي القانون العراقي، فيما يتعلّق بوضعهم الشخصي[٩].

المادة ١١١٦: إن الزواج المؤقت استثناء بالنسبة إلى القواعد العامة للزواج

---

٨ ـ انظر. إنديه ENDE. ص ١٢.

٩ ـ انظر م. هـ. النجار. "الإسلام الجعفري. نظم الوضع الشخصي". طبعة ٢، طهران. دار وفيس Wofis ١٩٨٧. ص ٦٦ ومابعدها.

الدائم، ولايقع إلا في ظروف خاصة. ولهذا فإنه قرّر بيد جهابذة القانون الشيعي، مايلي:

١ ـ إنه لأمر سيء أن تقوم فتاة عذراء بقبول عقد زواج مؤقت. وليس للرجل الحق في إغراء عذراء بزواج محدّد المدة.

٢ ـ إذا كان الرجل يستطيع أن يقدّم حياة مريحة لزوجته وأطفالها، فإن من الأفضل ـ وهذا واجب تجاه المجتمع ـ أن يختار زوجة يعيش معها طول الحياة...

ولايجهل المشرع العراقي ـ الذي يُدخل فيما بعد، شرحاً أخلاقياً حول الضعف الإنساني وواقعية الإسلام ـ قيمة الزواج بالمناقصة، الذي هو زواج المتعة. ولهذا فإنه يحتفظ به للأرامل، أو المطلقات، أي لهؤلاء النسوة المستعملات، على حين أن الفتيات العذراوات، يمكنهن أن يحلمن بالشاب الوسيم، أو الفارس الكريم المستعد لاجتياز الصحارى، لحملهن إلى البلاد السعيدة للأزواج، من دون مشاكل. ولكن كيف نبرر مع ذلك فترة العِدّة المختصرة، على حين أن هذا التحفظ القانوني، يهدف إلى معرفة نسب الطفل في حالة زواج آخر؟ أتكون زوجات المتعة، في الأصل، أقل خصوبة في الحمل، أو أن وضعهن أقرب مايكون إلى وضع الإماء اللواتي يجامعهنّ سيدهن، قبل أن يبيعهن. وأنقل هنا ما قرأته في كتاب تقليدي[١٠]:

«إن المرأة الأمة التي تكون في عمر الحمل، ولكنها لاتحيض، ملزمة بعدة، مقدارها شهر ونصف الشهر، سواء أكان زوجها حراً أم عبداً».

لكن اختصار مدة العدة في زواج المتعة، شيء صعب على الفهم، من

١٠ ـ آ. كويري. "القانون الإسلامي. مجموعة القوانين الخاصة بالمسلمين، الشيعة". المجلد ٢. باريس. المطبعة الوطنية ١٨٧٢ (ترجمة لشرائع الإسلام ـ محقق الحلّي)، ص ٣٣.

منظور عقلاني. ولئن كان الاعتراف بالأبوة ضروريا، أفلا تخضع هي لنفس القوانين البيولوجية، مهما يكنِ الوضع القانوني الذي يختاره الأبوان؟ ومع ذلك، فإن هنالك تفسيراً يحمل المشرع على إضافة مواد أخرى، لمصلحة المرأة: فالنكاح، كما يقول رجل دين إيراني معاصر، ينتهي بالطلاق، وفي وسع الرجل دوماً، أن يندم، خلال مدة العِدَّة. وخلال ذلك يستمر الرجل في الانفاق على مطلقته، وكلما طالت هذه المدة، طالت معها مدة حماية المرأة (من الحاجة)؛ أما في الزواج المؤقت، فإن مدة الزواج مُحدَّدة من قبل، باتفاق مشترك بين الطرفين، فضلاً عن أن المرأة لاتتقاضى أية نفقة (ماعدا نصف المهر المحدّد). ولذلك فإنه كلما قصرت مدة العِدّة، كان ذلك أفضل للمرأة، في حالة العثور على زوج آخر[11].

ولقد رأى بعض المشرعين الإسلاميين، الذين لايترددون في تصور أوضاع عديدة، والجواب عن أسئلة من أغرب مايمكن، أن هنالك ظروفاً تلغي مدة العدة أو تحذفها تماماً: كأن لايكون الرجل قد ضاجع زوجته مضاجعة حقيقية (أو إذا لم يكن هنالك إدخال للميل في المكحلة) ويقول آخرون إن المضاجعة التي فيها العزل، (أي عدم صب المني في الرحم) تعادل عدم وجود العلاقات الجنسية، ومن المشرعين من يرى أن اللواط، بحكم أنه لايؤدي إلى أي حمل، يلغي كل عدة. وأخيراً ـ ولنفس السبب السابق ـ عندما تكون المرأة في حالة الطمث... فإن الملايات المتساهلين يعفون الرجل من النفقة.

وهنالك أشياء أخرى، تجعل الزواج المؤقت ممتعاً لدى الشيعة، تبعاً للوضع الذي يكونون فيه: فإذا كان الرجل لايملك ظروفاً مادية مستقرة، فإنه غير مُلزم بالنفقة، وهكذا، وخلافاً للزواج الدائم، حيث يحق للمرأة أن

---

١١ ـ م. شافعي. "المتعة والأثر الحقوقي والاجتماعي". الطبعة ٦ طهران. حيدري ١٣٥٢ ـ ١٩٧٣ ـ ذكرته شهلا حايري (أوهايري في: قانون الرغبة، ص ٥٨).

تطالب بمستوى معقول من الحياة المألوفة، فإن الزوج المؤقت ليس مرغماً على دفع أية نفقة، مالم يكن قد ورد ذلك في عقد الزواج نفسه. ثم إن المرأة، في الزواج المؤقت، لاحق لها في الإرث، مما يطمئن الأطفال المولودين من الزواج الأول، والذين يرون، أحياناً، أن الأب يتزوج من فتاة أو امرأة مغامرة، ويحرمهم من حقوقهم، (وبالمقابل فإن إرث الأطفال يظل كما هو، مهما يكن نوع عقد الزواج، أي لافرق فيه بين عقد مؤقت أو عقد دائم).

وبالنسبة إلى المرأة، فإن شكليات زواج المتعة، مبسطة ويمكن للفتاة العذراء أن تعقده دون إذن من الأب أو الوصي، لا كما هي الحال في الزواج الدائم. ومع ذلك فإن هذه الحرية الأكبر، أمر مماري فيه من قبل المشرّعين الذين يفكرون بهبوط قيمة المرأة، أو بتدنيها، إذا هي لم تكن عذراء، ويحتفظون بثقب غشاء العذرية، لزواج أكرم وأنبل، وعلى كل حال، فإنهم يخضعونه للترخيص(١٢)، واليوم نرى السلطة في الجمهورية الإسلامية تحرص، أغلب الأحيان، على تسجيل الزيجات المؤقتة، تجنباً للإشكالات؛ لكن الممارسة أقرب إلى اليسر، ذلك أن زواج المتعة، لايحتاج إلى شهود، ولاتسجيل، ولاكتابة عقد لدى كاتب العدل، ولايلزم بالنفقة.

فإذا نحن استخدمنا الحدود النظرية، التي تستخدم بشكل صريح ومباشر وخام، في القضاء الإسلامي، قلنا إن الزواج يَعتبر كمبادلة، البضاعة فيها، هي جنس المرأة، الذي يكتسب الرجل الحق في التصرف به، للمتعة وإنجاب الأطفال؛ وفي هذا المنظور، يكون الزواج المؤقت كعقد إيجار، تؤجر فيه المرأة فرجها، لمدة معينة. وبأجر متفق عليه، بغية أن يتمتع

---

١٢ ـ محقق الحلّي. "شرائع الإسلام". الترجمة الفارسية، بقلم أحمد بازدي. م ـ ت. (دانيش ـ باجوه) المجلد ٢، الطبعة ٢. جامعة طهران. ١٣٥٨/ ١٩٧٩، ص ٥٢٣.

به الزوج كما يهوى متجنباً، إذا أراد، إمكانية الحمل[١٣]. وتعتبر المرأة، بالنسبة إلى القانون الشيعي، في هذه الحال كأنها مستأجرة، تماماً كما يؤجر العامل قوة عمله. وقد يشتمل عقد الزواج على شروط غير معقولة، في النظرة الأولى، كعدم وجود علاقات جنسية بين الزوجين، أو عدد وتواتر هذه العلاقات (بشرط أن لا يتجاوز عدد هذه العلاقات أو مدتها، تلك المدة المحدَّدة سلفاً في العقد)أو أحياناً تعين مدة قدرها ٩٩ سنة. وفي هذه الحال يعتبر الزواج قائماً حتى الموت، ولكنه لايقتضي - مالم ينصّ على ذلك بشكل صريح - من الرجل، أن يطعم المرأة أو يسكنها، كما لايكون لأي منهما أن يرث الآخر. أما الطلاق، فإنه لايتجاوز الحدّ المقرر، ومن غير شكليات قانونية.

التبرير الإيديولوجي:

ويبدو أنه لم يكن للزواج المؤقت، في الأصل، إلا مكان هامشي، في قانون المسلمين وممارساتهم؛ وكانوا يبررونه بالحاجة إلى إرواء الغريزة الجنسية لدى المحاربين، مع النبي، عندما كان هؤلاء في البراري، بعيدين عن زوجاتهم. أما فيما بعد، وحتى أيامنا هذه، لدى الشيعة، فإن أي مناسبة يغيب فيها الرجل عن بيته لمدة طويلة نسبياً، سواء أكانت من أجل التجارة، أو من أجل الحج. تبرّر له أن يتخذ صديقة، لايتوقع منها أن تجعل له أسرة.

غير أن نوعاً آخر من التبرير قد ظهر منذ مايقرب من مئة عام. وهنا تذكر، في أغلب الأحيان، أسماء مؤلفين إيرانيين حديثين، مثل آية الله المتحرّي. غير أنه ليس في الحجج التي نراها عندهم، أية جدّة أو أصالة، في الجدل الهادف إلى إعادة الاعتبار للزواج المؤقت، ضدَّ الاعتراضات

---

١٣ - الحايري، قانون الرغبة، ص ٣٣ ومابعدها، ٥٢ ومابعدها. وكلمة بوز تعني، بنظافة، تبعاً لقاموس دوزي، «وغشاء المهبل، هو غشاء العذرية، الموجود في مدخل الفرج».

المدافعة عن المرأة. وحتى في البلاد السنية، المعادية مبدئياً للزواج المؤقت، تبدو المؤسسة المحتفظ بها لدى الشيعة، وكأنها جعلت لنفسها راغبين، يحبون لو قلّدوها[١٤].

وفي البداية، نلاحظ أن بعض دعاة الشيعة في البلاد التي يتساكن فيها السنيّون والشيعة، ينجحون في إغراء بعض السنيين في زيارة مساجدهم. عندما يُلوِّحون لهم بإمكان التواصل، بصورة مشروعة، مع نساء هنّ في الأصل يُبعن ويشترين. ولكن حَملَة كبيرة، عنيفة قامت ضد هذه الممارسات في مجلة المحدثين ـ الأصوليين المصريين، المنار، عام ١٩٠٠. غير أن التنافس أو التزاحم بين السنيين والشيعة، سرعان مابدا تافهاً، أمام إغراء العالم الغربي المعاصر، للنخب التي كانت تهاجر مؤقتاً لإتمام تعليمها الجامعي.

وكان منظر المرأة اللاسجينة في البيت، كثيراً مايؤدي إلى إخراج الإسلام، كما لو أن الشباب المسلم، كان يكتشف فجأة، أن كل قواعد الطهارة والحياء التي علموه إياها، لم تكن إلا قيداً مزعجاً بلا جدوى. وهكذا كان يجد الشاب نفسه، بالجملة، أمام موقفين لايمكن التوفيق بينهما: فإما أن الغرب كان على حق في التحرّر من ربقة الدين، وأنه وجد مفتاح تقدمه في القدرة العقلانية (واللا أدرية؟) (باعتبار أنه يجب النظر إلى العلاقات الجنسية، من الزاوية الصحية، والديمغرافية، والرغبة العاطفية، ولكن لا من زاوية التبرير الديني أو المنع العقائدي)، وإما أن الغرب متفسخ، فاسد، شيطاني، وأنه يستخدم الإغراءات الجنسية لحرف المسلمين عن دينهم، كجزء من مخطط لاستبعاد الشعوب المغلوبة على أمرها.

---

١٤ ـ م. المتمري. "حقوق المرأة في الإسلام". طهران. ووفيس ١٩٨١، ص ٢٥ ـ ٥٧. وو آند Ele auf zeit. مقال أشير إليه سابقاً.

ولقد رأى المسؤولون الدينيون عن الإسلام، الذين هجرت رعاياهم المسجد، لتذهب إلى السينما أو الملهى، أن في إغراءات الحضارة الغربية التي يشمئزون منها، مصائد خلت من الشرف وحلت عليها اللعنة. فنراهم يقولون إن كلّ من شرب أبواه الخمر سيولد مصاباً بعاهة، وإن الإختلاط الجنسي لدى الغربيين، هو المسؤول، جملة، عن كل الأمراض المستعصية على الشفاء في عصرنا هذا، مثل «الافرنجي» (السيفيليس)، والسيدا والتصلب المنتشر، والاعتلال العضلي واللزاج المخاطي وليونة العظام، الخ. ولنغض النظر عن الاضطرابات الاجتماعية، التي تملؤهم رعباً، بصورة لاعقلانية، كما لو أن الطفل الذي يولد، خارج الزواج، يتلقى من عطف أمه أقل مما يتلقاه الطفل الأخر الذي يفترق أبواه عن بعضهما، أو يتخاصمان من الصباح حتى المساء، وأنه سيغرق في الموبقات، على حين أن الآخرين يصبحون جميعاً من أطفال الكورس (أي من أبناء السعادة). والشيء الذي يزعج إيديولوجيي الإسلام، في الحقيقة، هو صورة المرأة الحرّة، اللامتحجبة، التي تتحدى رجولتهم الهادئة، وتهدد توازن الأسر.

وأعود هنا إلى الحجج التي يستخدمها مثقف إيراني، مستغرب وصل إلى أعلى مراتب الشرف في عهد السلطنة البهلوية، وهو حسين نصر[١٥]. فهو يرى أن تخلي الغرب وأضرابه، عن بنية أبوية تقليدية، مضمونة بسلطة الرجال على النساء، هو بداية الخراب الاجتماعي. أما الأسرة كما يُعرّفها الإسلام، تبعاً لنصر، فإنها تتجاوز الشكل المتفتت الحديث، ولكنها ليست أو لم تعد تلك الأسرة القبلية القامعة. إنها وحدة اجتماعية واسعة، أرادها الدين، ويرأسها الرجل، الوالد، والمدافع، والمغذي والأب...

«فالرجل في الأسرة، أو الأب، إنما يقوم بوظيفة الإمام، تبعاً

---

١٥ ـ س. هـ. نصر. "الإسلام. منظورات، ووقائع"، باريس بوشيه ـ شاستيل ١٩٧٥، ص ١٣٧ ومابعدها.

للطبيعة البطريركية للإسلام. وتقع المسؤولية الدينية عن الأسرة، على أكتافه (...) والأب، داخل الأسرة، هو الداعم لأوامر الدين، ومسؤوليته هي رمز مسؤولية الإله عن العالم. وحقاً، فإن الأب محترم في الأسرة بسبب الوظيفة الدينية التي يقوم بعبئها. أما ثورة النساء المسلمات في بعض الطبقات في المجتمع الإسلامي، فإنها لم تنفجر إلا عندما تخلى الرجال عن وظيفتهم الدينية، وفقدوا بذلك، صفة الرجولة وحق الإشراف على الأسرة. فعندما تخنث الرجال، أصبحوا السبب الأساسي لتمرد بعض النساء اللواتي لم يعدن يشعرن بالسلطة الدينية عليهن».

إن الاتصال بالحضارة الغربية التي كانت تقدم صورة مختلفة جذرياً عن الأسرة وعن دور المرأة، قد أفقدت الحجيرة الإسلامية توازنها، بعد أن كان الأب يشرف عليها بسلطته، على ما يرى نصر. ونراه في نصٍّ آخر، يحاول فيه أن يبرّر السمة المشروعة للزواج المؤقت، في التشريع الشيعي، نراه يبدأ باستخدام حجج داخلية للإسلام، مستمدة من الوحي، أو من تاريخ الإسلام البدائي: وكأنه اقتنع بأن الحجج غير الطبيعية (أي السماوية) لاتكفي للإقناع، فأضاف قوله[١٦]:

«إن السماح الشرعي بالزواج المؤقت، في الإنسانية، منذ البدايات، إنما هي ردٌّ على الحاجة الملحة والغريزية، إلى التواصل الجنسي. وكان الزواج الدائم هو الممارسة المستمرة لمختلف شعوب العالم. وعلى الرغم من هذا الواقع، فإن في بلاد العالم كلها ـ الكبيرة والصغيرة منها على السواء ـ ممارسات جنسية غير مشروعة، في أماكن خاصة أو عامة، على الرغم من كل

---

١٦ ـ آ. الطباطبائي و س. هـ. نصر. الملحق ٢. "المتعة. في الإسلام الشيعي". لندن. جورج آلن وأونوين ١٩٧٥ ص ٢٢٨.

الحملات، و كل الجهود لاقناع الناس بالامتناع عنها»

ويتابع نصر قوله: إن الإسلام الذي يفهم هذا الواقع، ويكره الزنا ـ الفاحشة، باعتباره مصدر النجاسة والفساد في الأخلاق، قد حلل هذه الصورة من التواصل الجنسي وهي تقتضي بعض الشروط المطلوبة من المرأة (أي أن لايكون لها إلا زوج واحد، والقبول بالعدة، بعد انتهاء الزواج).

«إن الترخيص بالزواج المؤقت في الإسلام ـ (ونصر يريد هنا الإسلام الشيعي) قد تم بغية السماح، في إطار القانون المقدس، بممارسات من شأنها تقليل الآثام الناشئة عن أهواء الناس، فإذا لم تقنن هذه الأهواء، فإنها ستبرز بصورة أخطر، خارج مقتضيات القانون الدني».

وعلى ذلك، فإن القضاء على الزنا والفسوق ـ لأن للرجل كل الحقوق فيما يتعلق بإرواء شهواته، ولأن المرأة خادمته في ذلك ـ هو باختصار جوهر الخطاب الشيعي لتبرير الزواج المؤقت. وهكذا تصبح المرأة مغوية، أي محرضة لرغبات الرجل التي لايمكن قمعها، وخدينة (بالقوة) وبذلك تفقد وظيفتها النافعة والمهدئة، وتقلب نظام العالم، وتجرُّ الرجل إلى عواصف الشهوة والأهواء.

وما من مرّةٍ أو حالة يحسب فيها للغريزة الجنسية للمرأة، أي حساب هنا. فإذا هي مضت تبحث عن إرواء لنفسها، من هذه الناحية، اعتُبر ذلك منها معصية لاتحتمل. والحق الوحيد الممنوح للمرأة هو أن توافق، عند كتابة العقد، على مضمونه. (أما في الزواج الدائم، ولاسيما في حالة تعدد الزوجات، حيث يمكن أن تهمل إحدى الزوجات، فإن بعض الحقوقيين يعطون المرأة الحق في أن يضاجعها الزوج مرة على الأقل كل أربعة أشهر، لا لحاجتها كامرأة، بل لكي تأمل في أن تكون أماً ذات يوم.

وفي وسعنا هنا أن نعود إلى الحجج التي يقدِّمها آية الله مرتضى

متحري، في كتابه المشهور (المذكور سابقاً)، حيث يعرض - بالاستناد إلى حجج جديدة في دعم وجهة النظرالتقليدية للتشريع الشيعي، في حقوق المرأة في الإسلام - جواباً عن بعض الاعتراضات على الإسلام، من قبل مجلة نسوية ومدافعة عن المرأة، كانت تصدر في إيران، زمن الشاه، وفي وسعنا أيضاً أن نُعيد حذلقات بعض رجال الدين السنيين،الذين يغريهم الدفاع عن الزواج المؤقت. بل إنه يمكننا أن نعيد قراءة خطابات آخر شاه إيراني، ضدَّ تسلل المجتمعات الغربية إلى المجتمع الإيراني. ويمكننا أيضاً أن نستعرض إلى مالانهاية له، خطب الجمعة في المساحد، في إيران وغيرها، التي تدين فساد الأخلاق، وإفلاس المسيحية في البلاد الغربية. وفي كل هذه الأحوال، سنجد نفس الخوف القلق، من الغرب وإغراءاته،ونفس الوسواس الذي يحرص على حماية الشبيبة من العادات الإباحية التي تعصف بهدوء البيوت وأسرها، ونفس الجهد من أجل تهدئة آثار الطبيعة في الشبان الذين لايسعهم الزواج قبل أشهر وسنين من الغبن، خوفاً من أن لانفسد مقتضيات النظام الاجتماعي والديني.

أزواج أم بغاء:

والآن ماهي، أخيراً، إمكانيات الترخيص بالتواصل الجنسي أو عدم الترخيص؟ إن الزواج الدائم، يبقى هو الحل الأكثر شيوعاً لدى المسلمين الشيعة. وإن حالات الزنا (مع وجود الزوج أو بدونه) قليلة، لأنها تلاحق من قبل الأسر التي تشعر بأنها فقدت استقرارها لدى تبادل النساء، تبادلاً غير مراقب، ولايخضع لعقد شرعي. أما الاعتماد على المرأة الأمة، التي يمكن للإنسان أن يتصرف بها على هواه، فإن ذلك يعني الرجوع إلى مؤسسة تم إلغاؤها. ولقد منع البغاء اليوم في إيران منعاً باتاً، ولكن له وجوداً قلقاً بعض الشيء، يثير من القلق والشعور بالإثم، بمقدار مايثير من الخوف على الصحة العامة. وفي الجمهوريةة الإسلامية الإيرانية، لامجال

لأمل كبير أو صغير في أن تقوم مؤسسة بعيدة عن المثل الأعلى للطهارة، ضمن إطار قانوني. فلا يبقى إذن إلا الزواج المؤقت ذو الصيغة المرنة، كوسيلة ممكنة للوصول إلى النساء.

ويختلف تنظيم البغاء (الحب الذي يشترى ويباع) من بلد إلى آخر، تبعاً للقيم الأخلاقية السائدة، والضرورات الصحية، وحاجات السوق.ومهما يكن الظرف أو الإطار، إسلامياً أو مسيحياً، فإن البغاء محتقر من قبل القانون الرسمي، ولكنه مُرخصّ به، أو متسامح معه، بل إنه منظم من قبل المجتمع المدني، بغية الاستجابة لحاجة، أو تجنب ضرر أكبر.

ويكره الإسلام فكرة تتابع العلاقات الجنسية على المرأة، من قبل رجال مختلفين، ذلك أن من الصعب عندئذ تحديد أبوة الطفل المولود. على حين أنه يرى أن من الطبيعي للرجل ـ إذا كان يملك الوسائل المناسبة ـ أن يكون له عدد غير محدود من النساء، المستعدات لتهدئة أهوائه(*). ومع ذلك فإن البغاء مشهود في أكثر البلاد الإسلامية. وكان معروفاً، حتى في أيام الصفويين، حيث انتصر المذهب الشيعي معهم. وتبعاً للوصف المفصل الذي قدّمه الفارس Chardin عن عاداتهم، نسمع أن المومسات في بلاط أصفهان، عام ١٦٦٦ «كن يؤجرن بسعر غالٍ سحرهن للرجال الذين يستدعونهن للرقص، في حفلاتهم، لكي يضاجعوهن في بعض الغرف المتيسرة بعد ذلك. وكان هنالك ١٤٠٠٠ مومس، مسجلات رسمياً، في عاصمة المملكة.

ويلاحظ شاردان: «أنه مهما تكن هذه المهنة بشعة، فإني

(*) الإسلام يقبل، نظرياً، تعدّد الزوجات، ولكن لا إلى ما لا نهاية. وطبعاً فإن الإنسان قد يتزوج أربع نساء، ويطلقهن بعد شهر أو شهرين، ليتزوج غيرهن، وهذا ممكن نظرياً. أما في الواقع، فإن نسبة من يتزوج أكثر من واحدة، إلى مجموع الرجال، لايكاد يساوي ٢ ٪، بحكم العوامل الاقتصادية، على الأقل «المترجم».

أعتقد أنه ما من بلد، يُدفع فيه مثل هذا المبلغ لقاء خدماتهن. ذلك أنهن خلال السنوات الأولى من ممارساتهن، لايمكن أن يقبلن بأقل من ١٥ أو ٢٠ بستولة (عملة ذهبية إسبانية)؛ وهذا أمر لايفهم، عندما نجد أننا في بلاد الفرس. حيث الدين، من جهة أولى، يسمح لكل واحد، أن يشتري بقدر مايريد من الإماء، مما كان يوجب أن يقلّل سعر المومسات. ومن جهة أخرى، فإن مالدى الشباب من مال، قليل جداً، وهم يتزوجون بصورة مبكرة. لابد إذن من أن نعزو السبب إلى شيء آخر، هو فسق هذه البلاد الحارة، التي يغلي فيها الدم أكثر من غيرها، كما أنه يعزى إلى فن هذه المخلوقات الذي يكاد أن يكون سحراً»[17].

وفي نهاية النظام الإيراني الشاهاني القديم (عام ١٩٧٩) كانت هذه المجموعة، ماتزال موجودة ومزدهرة في عاصمة الإمبراطورية الشيعية جداً، في الحي المسمى شهرينو (أب المدينة الجديدة). ثم إنها تعود إلى الظهور، على أساس من الشقاء، في هذه الأيام، على مايقال، ولكن بصورة متبعثرة، ومن غير رقابة. وهذا برهان على أن مؤسسة الزواج المؤقت، لدى الشيعة، لاتقضي على هذه السوق، التي هي أقدم سوق في العالم.

ومع ذلك، فإن الزواج المؤقت يشبه هذه المهنة شبهاً كبيراً. ويمكن القول بلا مبالغة، إنها تزاحمه بيسر في أماكن معروفة بأنها مقدسة. فالحب الحر يقدم فيها، من قبل نساء، يستأجرن، أو يؤجّرن للمسلمين الطيبين، على كونه يتخذ الصبغة التقليدية والموافق عليها دينياً. إنهن يمارسن هذه المهنة في المزارات (كمحل لاصطياد الزبائن)، وهن يلبسن الشادور الأسود

---

١٧ ـ "رحلات الفارس شاردان إلى بلاد فارس، وأمكنة أخرى في الشرق". طبعة جديدة، بعناية ل. لانجليس. باريس ١٨١١. المجلد ٢ ص ٢٠٨ ومابعدها.

ـ مقابل المال، ويكررون العملية. لكن هذه النقطة تبدو عصية على التبرير، في الإطار الإسلامي، حيث يبدو أن القانون يفرض «العدة» بين الزواج والآخر، بشكل ملزم. ولكن هذا يعني، على الأرجح، أننا ننسى الاستثناءات السهلة، التي تقدم لعدم التقيد بالعدة: والاستثناءات التي يزودنا بها الحقوقيون المتساهلون، عندما لايكون هناك أي مجال للحمل مثلاً. ولكن هناك حيلة شرعية أخرى تقوم على عقد نكاح جديد مؤقت مع الشخص نفسه، على أن تكون قصيرة المدة جداً، بعد ذاك العقد الذي انتهى منذ قليل، من دون استهلاكه: وعندئذ يلغي الزواج الثاني عدّة الأول، ولما لم يكن لهذا الأخير من نتائج، فإنه لايحتاج إلى عدّة. وهكذا تستطيع النساء عقد زيجات مؤقتة بالجملة... (وهذه حيلة أشار إليها المستشرق إدوار براون Edward Brawne، (في كرمان، عام ١٨٨٨)[١٨].

الزواج.... الأبيض:

أشرت سابقاً إلى إمكان قيام «عقد زواج» بشرط عدم مباشرة الزوجة. والحق أن الأمر يتعلق على الأرجح، بالشكل الأكثر وقوعاً، لزواج المتعة. (وأنا لا أتكلم هنا على زواج مزيّف، غايتُه المداعبات والتسليات الجنسية، دون مقاربة. وهذا شكل للزواج، يمارس فعلياً، وأحياناً يوصي به الملايات. واعتبر حلالاً، عن طريق الزواج المؤقت[١٩]). لكن الميزة الثانوية المطلوبة من هذا الزواج الأبيض، هي الاستفادة من علاقات القرابة التي تنشأ آلياً عن طريق عقد زواج، يهدف إلى الاتصال بأقرباء الزوجة المزعومة، وزيارتهم لفترات محدودة، دون إرغامهم على احترام القواعد المتصلة

---

١٨ ـ انظر براون. "سنة بين الفارسيين" (أعيد طبعه) لندن. آدم وشارل بلاك ١٩٧٠ ـ ص ٥٠٦.

١٩ ـ شهلا حايري. مصدر سابق: ٩٨، والمصدر الآخر الألماني، Ende بعنوان Ehe auef zeit.

بالحجاب والبعد الذي لابد منه للغريب: فكلهم وكلهن يعتبرون بعد العقد، كأقرباء بالعلاقات العائلية، أي محارم، من نوع ما، وبالتالي تتمّ زيارتهم دون مشاكل. وهذه الممارسة المسماة باللغة الفارسية باسم «الثقة المحارمية» لاتبدو كمهزلة، إلا لدى الذين يجهلون المشكلات المطروحة بسبب الفصل بين الجنسين، في الأوساط الاسلامية التقليدية، وبسبب المشاكل اليومية للاختلاط الجنسي، والفقر، أو بسبب الجوار[٢٠].

وهنالك داع آخر لمثل هذا الزواج المزيّف، في الأوساط الشديدة التدين، هو السماح، خلال بعض الساعات، أو بعض الأيام، للشباب، الذين يُعدون للزواج، بأن يتقابلوا بحرية أكبر، من غير أن يرفع الحجاب إلا عن الوجه وحده، وعندئذ تبدأ المفاوضات بين الأسر المعنية، من أجل الزواج الحق. ونلاحظ أن آية الله المتحري يوصي، في بعض الأحوال، بهذا الأسلوب، للشباب الراغبين في التغازل، وهكذا يكتشف كلٌ من الخاطبين جسد الآخر، في نوع ما، من الزواج، برسم التجربة، ولكن من دون أن يصل الأمر إلى نزع البكارة الذي يقلل من قيمة هذا الاكتشاف الآخر، المحتفظ به، إلى المرحلة الأخيرة، مرحلة الزواج الدائم[٢١].

إنتقام من جانب النساء؟:

وفي مثل هذا المجتمع، المسود من الرجال، لابدَّ لقانون، كقانون زواج المتعة، من أن تكون له وجوه أو جوانب نفعية: ليست هي المتعة الخالصة والأنانية للرجل، بل لأسباب أخرى، هي اليسر والحاجة الاجتماعية.

وعندما نمضي إلى أبعد من هذا، نكتشف في الاستقصاء الرائع، الذي قامت به شهلا هاييري HAERI، أوضاعاً تختلف كل الاختلاف عن

٢٠ ـ نفس المصدر ـ ص ٨٩.

٢١ ـ نفس المصدر ص ٩٧ ومابعدها؛ متحري، "حقوق النساء"، ص ٣١.

المحنّطات الشائعة حول الحياة الجنسية في المجتمع الإسلامي: فالنساء اللواتي يجربن الزواج المؤقت، لسن بأشياء، ولاهن برفيقات للمتعة فقط. فمهواش، وهي إحدى مخبرات «الإتنولوجي»، تسرُّ لها أنها تبحث عن لذتها، بين الرجال الذين تلقاهم حول مزار قم، بأنها غير متزوجة، وهي لاتكذِّب السمعة الشائعة عنها بأنها «سيكارو» محترفة؛ ولكنها تتألم فقط، من أن هذه السمعة تبعد عنها «المثقفين أو رجال الفكر». ذلك أنها هي، على ما جاء في المثال الخرافي الذي بدأت به هذا الفصل. هي التي تختار أصحابها. أما (فروق)، الساذجة والمرتوية.. التي تزوجت «عن حب» تاجراً غنياً وتقياً (هو حاج) أو (حجي) دون أن تهتم بمعرفة أنه كان له أسرة أخرى، في مكان آخر، فهذا لم يكن مهماً: لكنها تلاحظ ببساطة أن حبيبها كان يغتسل يومياً من الجنابة عندها، كأنه يحتفظ لها بأفضل مافي نفسه.. وتعترف فاتي أنه على الرغم من شقاء الأيام التي جعلت منها ممتهنة (أوسيكا)، فإنها تشعر بلذة مع الرجال الذين يعاشرونها بأكبر حب ممكن، مقابل مادفعوا لها من المال، لفترة محدودة، يريدون أن يتمتعوا بها إلى أقصى مدى، خلافاً لما عليه حالهم مع زوجاتهم اللواتي هن مِلكُ أيمانهم دوماً، ولهذا ملوا منها.

وإذا تركنا هذه الحالات التي استطاعت فيها رغبات النساء ـ اللواتي قابلتهم الباحثة، مواطنتهم، التي عرفت كيف تتلقى مساراتهن ـ أن تعرب عن نفسها، بدلاً من الإمحاء في الصمت الخادع للفصل بين الجنسين، يجب علينا أن نذكر هؤلاء النسوة الصالحات اللواتي يرين، في الزواج المؤقت، أمنية تحققت، واللواتي يبحثن في المزارات الشيعية، عن أجمل (السادة الشرفاء)، لكي يقترحن عليهم، أن يمضوا ليلة معهن، مقابل أجر منهن، أو مع إحدى بناتهن، فإن من الممكن أن نكون هنا تجاه صورة من صور المازوشية الكامنة، والمصعدة إلى مستوى حلم التقابل مع رجال ذوي

سمات دينية، وإلى حدٍّ ما مثل بنات إسرائيل اللواتي كن يحلمن بوهب أنفسهن إلى أحد أحفاد داوود، بأمل الحصول منه على ذرية ماجدة، وسيوافقني القراء أن هذا النوع من العروض الجنسية، في مكان مقدّس، لايُذَكِّرنا بتلك المواخير الحزينة التي يتم فيها الحب، بشكل رائع وغير سليم صحياً، ولكن يذكِّر بعادة قديمة من المقاربات المقدّسة. أما أن بعض الملايات يستفيدون من هذا الوضع، أي الوضع الذي يكونون فيه موضوع إغراء، فإن هذا ممكن طبعاً، وفي وسعنا أيضاً أن نفكر أنهم هم الذين يثيرون مثل هذه الأفكار.

العلاقات بين الجنسين:

عندما نقارن العقيدة المسيحية في العلاقة الزوجية، التي لاتقبل الانحلال، فإن الممارسة الإسلامية لاتعرف الزواج النهائي أو الأبدي حقاً، وتسمح بطلاق المرأة، بكل بساطة، دون أية شكليات أخرى. وهناك بعض الممارسات السنية (؟) التي ترتدي ثوب الزواج الدائم، لكن المتعاقدين يتفقون سلفاً على تحديد موعد الطلاق، مما يعود إلى الزواج المؤقت لدى الشيعة[٢٢].

وعلى الرغم من الصفة التعاقدية للزواج، واليسر الذي يسمح به المشرع السماوي للمسلم بأن يطلق امرأته، أو أن يتزوج واحدة أخرى (حتى الأربع، بغض النظر عن الإماء أو الزوجات المؤقتات) فإننا نلاحظ أن المجتمعات الإسلامية ليست دون مجتمعاتنا، في التعلق بزواج دائم، يسوده الوفاء المتبادل بين الزوجين. ذلك أن قلق الزوجين يسيء إلى العلاقات الطيبة بين الأسر، التي هي لحمة النسيج الاجتماعي. وتقع أسوأ الاضطرابات، إذا نحن أسأنا لقانون الوحدة الزوجية للأسرة، أو إذا تجاوزنا

---

٢٢ ـ أنظر D. van Denffer - muta كتاب الدكتور فون ديفنز حول المتعة. منشورات ZDMG. ١٢٨ (١٩٧٨). ص ٣٠٥. (ونلاحظ أن مثل هذا الزواج لم نسمع به نحن).

نطاق الزوجة الواحدة. ففي هذا إساءة كبرى لأسرة الزوجة، التي تبحث دوماً عن ضمان أكبر لذرية قبيلها، واليوم، إذا نحن استثنينا بعض الحالات، التي يشجع عليها القيمون على الدين (كأن يكون المجتمع في حرب، وأن تفقد الكثيرات أزواجهن، ويصبحن وحيدات، يحتجن إلى من يقوم بأودهن، أو كأن يصاب بعض الملايات بداء الدعر، مما يدينه المجتمع في إطار ثقافته الشعبية) - فإن نموذج الأسرة الإيرانية قريب من النموذج العائلي الذي كان سائداً في المحافظات، قبل الانفجار المدني والصناعي في الخمسينات، لكن الحياة المدنية، مع مافرضته من ضيق المساكن، جاءت لتضيّق الاتساعات العائلية، وتقسرنا على الأسرة النووية ذات الزوجة الوحيدة، والتي أصبحت كلاسيكية.

وعلى الرغم من المصاعب الاقتصادية التي تنتظر أهل الأسرة العديدة الأطفال، في البلاد الإسلامية الحالية، وعلى الرغم من التحديد شبه العفوي للذرية، فإن الإنجاب يظل واحداً من الغايات الأساسية للزواج. فإذا وجدت أسرة من غير أطفال، اعتبر ذلك شذوذاً، لابدَّ أن وراءه لعنة إلهية. «فالأطفال هم القوة الاقتصادية والدفاعية» للأسرة. وعندما يتم الزواج، ينتظر المولود الأول بقلق، أما تأخره فيعاش وكأنه عذاب. ولهذا كان العقم، أو كثيراً مايكون العقم سبباً أساسياً لطلاق المرأة وذلها، وضعف منزلتها. وأخيراً فإن الأطفال هم ضمانة للأسرة التي تحب الإستقرار، وللأم في مكانتها من الأسرة، والاطمئنان إلى أن زوجة أخرى لن تأتي لتزيحها عن عرشها[٢٣].

وبهذا نشرح أيضاً تلك الصلة الهامشية للزواج المؤقت لدى الشيعة، حيث الزواج المؤقت مرخص ومقبول، وسهل المنال: ولما لم يكن لهذا النوع من الزواج هدف في الإنجاب، فإنه لايستطيع أن يروي شيئاً آخر غير

---

٢٣ - Vieille (فيي). مصدر سبق ذكره: "الاقطاع والدولة". ص ٩٠، ١٣٠ ومابعدها.

الاندفاع الجنسي. أما الزواج المؤقت الذي يملك فيه الرجل الحق، حتى بدون موافقة رفيقته، بالجماع دون إنزال، هرباً من ملاحقات المرأة إذا هي أنجبت، والذي يمكن النص فيه (من جانب الرجل أو المرأة) أن يبقى زواجاً عقيماً، فإنه لاحظ له مطلقاً بإغراء صبية في عمر الإنجاب، في مجتمع إسلامي، مثل المجتمعات التي نعرفها اليوم.

وعلى ذلك فإن لدينا هنا، نوعين أو صورتين للزواج: أما في الأول، الذي هو القاعدة والأساس، فإن كل أوهام الفسق تنطفئ مع مصباح السرير الزوجي، هذا إذا نحن صدّقنا الاستقصاءات المنشورة للمؤلف P Vieille، الذي قام بتحليلها أيضاً. ذلك أن الزوجين ليسا بحاجة إلى التعري من أجل الحب، ويبقى الحسدان مغطيين: أما عري المرأة فقد يؤدي إلى برودة الرجل (...) والمداعبات عملياً، شيء لاوجود له، ويبدأ العمل الجنسي مع الإدخال وينتهي بالإنزال، بحيث أن الرجل والمرأة لايتحدان إلا في الجماع. إن الحياة الجنسية معزولة، جسمياً، عن جملة الجسد، كما هي معزولة، مؤقتاً عن الحياة اليومية. بل إنها معزولة «عقلياً» عن «النحن» الزوجي: وليس بين الزوجين أي تواصل في موضوع اللذة، لا خلال العمل الجنسي وحده، بل خارجه أيضاً: أما الإعتراف بالمتعة، فشيء لايمكن تصوره، لا من المرأة إلى الرجل فحسب، بل من الرجل إلى المرأة أيضاً[٢٤].

أما الزواج الآخر، ذاك الذي يطير نحو متع الجنة، والذي تباركه الملايات، بصيغهم الحقوقية، فإنه يهزأ، آخر الأمر من الزواج، ومن الأطفال، ومن حقوق النساء. وهو يشتمل، بصورة خاطئة، على جوانب تخدش الذوق العام، ويُحيل كلاً من عنصريه إلى وضع أدنى في الكرامة الإنسانية، وهو وضع إنسان يُؤجِّرُ جزءاً من شخصه لحساب متعة الآخر.

---

٢٤ ـ نفس المصدر. ص ١٤٣.

أما الكلمة الأخيرة، فإنها لرجل دين إيراني، كان قد ترك، مؤقتاً، عمته وثوبه الديني، لكي يزور أقرباءه في فرنسا والسويد: فقد التقى هناك بشبان وصبايا، يتساكنون بصورة سلمية، ومن دون فضائح، وربما جاءهم عرضاً بعض الأطفال السعداء في «بيتهم»، فانتبه إلى أن زواج المتعة لدى الشيعة التي كم أسالت من الحبر، لأنها تمارس في مجتمع تقليدي - ليست إلا هذا نفسه - ولكن باسم أقل بشاعة- إنه التسرّي المتبادل (الرجل يتسرّى بالمرأة، والمرأة تتسرّى بالرجل)، أو المعاشرة المسجلة كذلك (أي كمعاشرة) في دوائر البلديات، بين هؤلاء الشباب الذين اختاروا لأسباب مختلفة، ألا يُسَوّوا وضعهم بصورة مفرطة الإرهاق.

الفصل السابع

فكر إسلامي ثوري

كثيراً مانسمع تأويلين ساذجين للحركة الثورية الإيرانية: فتارة. تُعتبر نتيجة لتعبئة سياسية كلاسيكية، استولت عليها فئة اجتماعية أفضل تكويناً (هي طبقة رجال الدين)، أو على العكس، وعلى طريقة الثقافويين والنخبويين، نراها تعزى إلى جماعة رجال الدين، وعناصرهم، لأنهم أصحاب الفصل في توعية الجماهير ـ وذلك لأن الناس يفترضون أنهم الأكثر تحسساً بالبعد القائم بين مطامح الأمة وبين الوقائع القامعة والمرهقة، المفروضة من قبل الغرب ـ ومن هنا تُبرَّزُ سلطة رجال الدين، كأمر واقع. فنحن من جهة أولى، تجاه تلاعب شيطاني، تمّ على الأغلب، بالتواطؤ مع قوة أجنبية (كالولايات المتحدة، والاتحاد السوفيتي...). أما من الجهة الثانية، فنحن أمام الأعجوبة الإلهية، التي خرجت من قبعة ساحر: وطبيعي ـ كما يسبق إلى الظن ـ أن الأمور أعقد من هذا، على الرغم من أن تطوَّر الحركة الثورية الإيرانية تعطي لكل من التأويلين، حقه، بالدور.

وعلى حين أن الكثيرين كانوا يحسبون أن الدين على وشك أن يفقد تأثيره الشعبي، فإن الحركة الاجتماعية اتخذت ـ لعدم وجود الأفضل ـ لغة الإسلام: وأرجح الظن أن السبب في ذلك أنها وجدت فيه عناصر مناسبة، للتعبير عن نفسها، في الحين الذي كانت فيه الدكتاتورية تخنق كل معارضة[1]. إن

---

١ ـ اي. ب. هوركاد. "إيران. أهي ثورة إسلامية أم ثورة من العالم الثالث؟" هيرودوت ٣٦ (١٩٨٥)، ص ١٣٨ ـ ١٥٨.

الحساسية الدينية. ورفض الغرب، ليسا بالعوامل الوحيدة، للتمرد الإيراني بين عامي ١٩٧٨ - ١٩٧٩. ولكن اللون الديني هو الذي قد ساد أخيراً. فما هي الأفكار الجديدة التي كانت قد نشأت في الأوساط الإسلامية، الدينية أو غير الدينية، والتي جعلت لغة الدين هي القناة التي تستخدمها الحركة الثورية؟ وما هو الأثر الإيديولوجي الباقي للثورة؟ وهل هي ثورة إسلامية، أو هي ثورة شيعية؟

رجال الدين والعلمانيون، أتراها نفس المعركة؟

لم تكن التعبئة السياسية في إيران، ماقبل الثورة، من عمل فئة متجانسة من المناضلين. وعلى حين أن ثمرات الحداثة، كانت تصبح أكثر فأكثر وضوحاً للعين، وأقل فأقل قابلية لِلمّس، فإن المثقفين كانوا أحياناً في مؤخرة الوعي المعمم، الذي كان يختلط فيه رفض التبعية الثقافية بالغبن الاقتصادي. وفي مثل هذا البحث عن الاتجاه (أو المعنى) يجد الإنسان أن هناك تزاحماً بين مختلف نماذج المثقفين، فيهم أصحاب المعرفة التقليدية (أي العلماء، والمختصون بالمعرفة الدينية) ومثقفون مستغربون (المختصون بمعرفة الغرب، وحول الغرب)، ومثقفون جدد. وهؤلاء الأخيرون، حملة ثقافة نوعية حديثة (كمعرفة لغة أوروبية واحدة أو أكثر)، وهم يطالبون بمشروعية خطاب لاتقليدي عن الدين: وبدلاً من تسلق درجات المعرفة الدينية، في مدارسها التقليدية، فإنهم تعلموا القراءة في نظام تعليمي، معلمن بدرجة أو بأخرى. ولما كان لهم إطلاع شخصي على جملة المعرفة الدينية (كالقرآن والسنة، والتراث)، فإنهم مضوا يدّعون أنهم يقدمون له تأويلاً جديداً، لم تغيره قرون الحذر والانحطاط.

وحتى عام ١٩٧٠، ماكان أحد يتوقع تجديداً كبيراً للإسلام، وفي كل حال، ليس هناك أي تحدٍّ سياسي كبير، يثير الإضطراب في المسيرة الهادئة

للبلاد الإسلامية نحو التقدم والتنمية. أما الأحداث القليلة التي تمتد على طول هذه الطريق، فإنها اعتبرت مجرَّد استثناءات، أو قل على الأكثر، مقاومات ذات سمة رجعية: ففي عام ١٩٠٩، انتهت معارضة الشيخ فضل الله نوري ـ أعلم العلماء في طهران، تلك الأيام، وكانت نهاية معارضة هذا الشيخ للحركة الديمقراطية الإيرانية بإعدامه، بصورة علنية أمام الناس، في العاصمة، من غير أن يجرؤ أي إنسان على الاحتجاج. وفيما بعد، كانت الحركتان المتوازيتان «حركة الإخوان المسلمين» في مصر والشرق الأدنى، و«حركة فدائيي الإسلام» في إيران، تجدان قمعاً قاسياً، على يد جمال عبد الناصر (بدءاً من عام ١٩٥٤) ويد الشاه (عام ١٩٥٦)، من غير أن يقوم الناس في البلدين، بأي تمرّد[٢]. أما التمردات التي حدثت في إيران ١٩٦٣، فيمكن أن تقدم، بلا عناء، كما لو أنها مقاومات ماضوية passeistes، لم يقم الإسلام فيها بدور متنور حقاً؛ وهذا كله مما يبرر سحقها الوحشي، كما حدث عام ١٩٦٤، وكما حدث بعد ذلك من قمع للإخوان المسلمين المصريين، وإعدام زعيمهم الفكري، سيد قطب.

وبدءاً من هذا التاريخ، تماماً، تغير كل شيء. ذلك أن المنظِّرين المسلمين الجدد يعرفون، بعد الآن، من هو عدوهم، وهم يريدون محاربته، أيضاً، على مستوى الأفكار. فهم يتحدون الحداثة، ويبيّنون أنهم حملة مشروع لمجتمع جديد لعصرنا. أما من الجهة الشيعية، فإن العزلة انتهت عن طريق الجناح الديني للجبهة الوطنية المصدقية. ولقد أخفق الدكتور مصدق ـ الذي كان رئيساً للوزراء من عام ١٩٥١،

---

٢ ـ ريشار: تنظيم الفدائيين الإسلام. حركة أصولية، مسلمة، في إيران (١٩٤٥ ـ ١٩٥٦). نشر كاريه ودومون. راديكاليات إسلامية في إيران (١٩٤٥ ـ ١٩٥٦). الجزء ١ ـ باريس، نشر الهارماتان L' Harmattan ١٩٨٥، ص ٢٣ ـ ٨٢؛ ح كيبتل. النبي وفرعون (مصدر سابق) الحركات الإسلامية في مصر المعاصرة. باريس، دار لاديكوفرت ١٩٨٤.

حتى عام ١٩٥٣، بعد تأميمه للنفط، منذ أن فقد دعم رجال الدين - في قلب أوتوقراطية الشاه[٣].

بيد أنه كانو يوجد بين الذين دعموه حتى النهاية، مسلمون مؤمنون حقاً، انتقدوا بعنف تحوّل آية الله القاشاني ضد الوطنيين، وحاولوا تعريف طريق جديدة يُطالب فيها بالإسلام، صراحة، إلى جانب المطالبة بالقيم السياسية. وكانوا يرفضون المعركة الوطنية العلمانية، كما كانوا في نضالهم الإسلامي، يقبلون القيم الليبرالية والديمقراطية. وكان خوفهم في كثير من الأحيان، أنه إذا لم يُبرزوا حماستهم للقيم الدينية، فإن البديل الوحيد لأوتوقراطية الشاه، سيكون الماركسية.

وعندما أشير هنا إلى الخطوط الكبرى للمنظور الإيديولوجي للشيعة الإيرانيين، فإني لا أنسى، بسبب ذلك، هذا التجدد المتوازي، الذي حدث في العراق ولبنان[٤]. أما أن العراق قد قام هو أيضاً بدور أساسي، من خلال اللقاء الذي تمَّ في النجف، لرجال دين جاؤوا من آفاق جغرافية وسياسية مختلفة، فإن هذا الأمر لايغيّر شيئاً من أصالة الموقف الإيراني. ذلك أن صوت الإسلام الذي خبا، في إيران، خلال نصف قرن تقريباً، عاد فدوى من جديد بين عامي ١٩٦٠ و ١٩٧٠. ولما كانت الثورة الإسلامية، خلافاً لكل التوقعات، قد نجحت في إيران، فإن المهم أن نبحث: لماذا حدث الذي حدث؟

لقد بدأ بعض المسلمين التابعين للجبهة الوطنية للدكتور مصدق، التفكير بالسياسة. ولنذكر بين أهم هؤلاء، ذاك الذي كان «أبا» الإسلام

٣ ـ المؤلف السابق. "الأساس الإيديولوجي للصراع بين مصدق وآية الله القاشالي". في جـ. ب. ديكارد. باريس ميزدنوف ولاروز ١٩٨٢، ص ٢٦٣ ـ ٢٧٤.

٤ ـ حول هذين البلدين، ولاسيما محمد باقر الصدر. انظر فصل: الشيعة خارج إيران، في هذا الكتاب.

السياسي الليبرالي، المهندس مهدي بازركان[٥] كان هذا الرجل قد أسس عام ١٩٦٤ مايُسمّى بالحركة الوطنية من أجل الحرية (نهضة آزادي - إيران). وهذا المتخرج من المدرسة المركزية في باريس، هو الذي ألهم - على مايقوله هو، عام ١٩٨١، أي في الحين الذي كان فيه في أدنى درجاته السياسية - ألهم: في آن واحد، من مؤسّسي الجمهورية الإسلامية، وكذلك حركة مجاهدي الشعب، أي أعدى أعدائها. وكانت هذه الحركة، في بدايتها - وهذا تجديد خصب - تجمّعا لرجال دين بارزين، مثل آية الله محمود طالقاني والأخوين آية الله رضا وأبو الفضل زنجاني آية الله أيضاً. غير أن الاستراتيجية السياسية للحركة من أجل الحرية، لإيران، كانت تشتمل على تناقض بارز: فلقد اختار الطريق البرلمانية والقانونية في الحين الذي كان فيه النظام الذي يحاول هو تطويره، لايدع له أية وسيلة للتعبير، ويضع رجاله في السجن، ويخنق كل تظاهراته، بانتظام. وصحيح أن عناد أصدقاء بازركان، حتى في السجن، يجعل منارات، تحمل خطاباً عزوماً حول الإسلام والمجتمع.

وآية الله طالقاني (أو تالكاني)، وهو رجل دين ملتزم، أصبح من أهم زعماء الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩. وهو إحدى الشخصيات الأكثر بروزاً في هذه الحركة. وُلد عام ١٩١١ من أسرة من رجال الدين، ودرس اللاهوت في قم والنجف، في ظل الرعاية القوية لأستاذ تقدمي من عهد رضا شاه، هو ميرزا خليل قامرائي (أوكامرائي)، وقد تبعه بعد ذلك إلى طهران. وفي عهد رضا شاه، أوقف، لأنه لم يكن يحمل الشهادة التي تُخوّله لبس العمامة. ثم بدأ منذ أواخر الثلاثينات بالاتجاه إلى الشبيبة التي

---

٥ - هـ. إي. شهابي. "السياسة الإيرانية، والحداثة الدينية. حركة تحرير إيران في عهد الشاه والخميني". ايتهاكا (N.H). منشورات جامعة كورنيل. لندن I.B Tauris (I. B. Tauris) ١٩٩٠.

كان يسؤوه أن يراها تبتعد عن الإسلام. ولقد احتفظ الطالقاني طيلة حياته بهذه الصفة المزدوجة، كرجل حوار مع الشباب، ومناضل ضد الدكتاتورية: كان مع الوطنيين في عهد مصدّق، ولكنه قريب من فدائيي الإسلام المتطرفين الشيعة الناشطين، مابين عامي ١٩٤٦ و ١٩٥٦) ثم مع الليبراليين، جماعة بازركان بدءاً من الستينات، ولكنه قريب من جماعات النضال المسلح، ذات الأفكار الثورية ـ وخاصة خلال السجن وبعد الثورة ـ سواء أكانوا ماركسيين. أو مسلمين من الاتجاه اليساري. وهذه المزايا هي التي جلبت للطالقاني شعبية كبيرة، وأتاحت له أن يتخذ مواقف ناقدة، في الجمهورية الإسلامية. وعندما كان عضواً في جمعية الخبراء (التأسيسية)، قرّر رمزياً أن يجلس على الأرض، بدلاً من استخدام المقاعد التي كان يستخدمها من قبل أعضاء مجلس الشيوخ في عهد الشاه. ولما مات بأزمة قلبية (١٩٧٩/٩/١٠) أي بعد ستة أشهر من قيام النظام الجديد، أزاح عقبة كانت تقف في طريق النظام الأوتوقراطي (الاستبدادي) القليل الاحترام للحريات الأساسية.

وكان في أعمال الطالقاني اتجاهان إيديولوجيان يسودانها: النضال ضد السلطة المطلقة، والحرص على العدالة الاجتماعية.

وطمعاً بالنضال ضدّ الدكتاتورية، قام الطالقاني بإعادة نشر كتاب لميرزا حسين الناعيني، كان قد طُبع ثانية عام ١٩٥٥، وموضوعه التبرير الديني للنزعة البرلمانية. وكان مؤلفه قد سحبه من التداول، بعد قليل من نشره أول مرة، عام ١٩٠٩[٦]. وعندما قدّم الطالقاني لهذا الكتاب، وأخذ لحسابه ذلك التبرير الشيعي للديمقراطية، كان يؤلف مابين جماعة رجال

٦ ـ حايري. "المذهب الشيعي والنظام الدستوري في إيران". ليدن. ١٩٧٧، ص ١٢٤ ـ ١٥٨. وحول الطالقاني. أنظر: بايات، "محمود الطالقاني والثورة الإيرانية". نشر دار كرامر "الشيعة، والمقاومة، والثورة"، بولدير (كولورادو) نشر ديستفيو، لندن، مانسيل ١٩٨٧. ص ٦٧ ـ ٩٤.

الدين، وبين التراث الليبرالي الذي نشأ عن الثورة الدستورية. ولم يكن يغامر حقاً بشيء كثير، لأنه يعرِّف حكومة الناس، بقوله إنها تعود أولاً إلى الله، إلى القانون الإلهي (الشريعة)، إلى الأنبياء، وإلى الأئمة، الذين يضعون، بطبيعة الحال، فكرهم وقواهم الروحية كلها، في خدمة هذه القوانين، والذين لايطالبون بأي لقب ملكي. وكذلك إلى العلماء العادلين، وإلى العادلين بين المؤمنين، ولكنه يؤكد من جديد على حدود كل مشروعية إنسانية.

ويكتب الطالقاني تصوُّره للعدالة الاجتماعية، في كتاب عنوانه الإسلام والملكية بالمقارنة مع المذاهب الاقتصادية الغربية، وهو نوع من النفي للماركسية باسم رؤية اجتماعية و«تقدمية» للإسلام. لكن ولادة هذا الكتاب، على مايلاحظه الشهابي بحق، تتواقت مع جهود الشاه لفرض الإصلاح الزراعي: وكان ملّاك الأراضي يرفضون الإصلاح بقولهم، بين أقوال أخرى، إنه عدوان على المبدأ المقدس، مبدأ الملكية.

> «ويجيب الطالقاني[7] بقوله: إن الملكية نسبية ومحدودة (....) وما لإنسان أن يعتبر نفسه، المالك المطلق لما عنده. ذلك أن السلطة المطلقة، والامتلاك المطلق للأموال أو الأشياء، ليس من حق أحد غير الله الذي خلق الإنسان والمخلوقات كلها، ويحتفظ بها باستمرار بين يديه. وليس لإنسان أن يملك إلا ما أراد له الله بحكمته، تبعاً للقدرة العضلية، ولحرية الاختيار، والاستقلال الذي وهبه أو زود به الإنسان»

ومن السهل بدءاً من هذه المقدمات، أن نقول: إن الأرض تخصُّ

---

٧ ـ السيد محمد طالقانلي (ترجمة جباري ورجائي). الإسلام وحقوق الملكية. ليكسنفتون (كنتولي)، مازدا ١٩٨٣ ص ٨٨ نص فارسي: الإسلام والملكية.

ذلك الذي يحسن استثمارها. وليس هناك من إدانة لملكية الأرض، ولكن الإدانة هي للتمسك الاستغلالي للأموال. ويمضي الطالقاني إلى أبعد من ذلك: فهو يحاول أن يدحض الآراء الماركسية، عندما يجيب من المشكلات المطروحة بنقدهم للرأسمالية. وحقاً فإن كاتبنا هذا قد عرف الشيوعية، من خلال الاحتلال البريطاني - السوفييتي لإيران عام ١٩٤١، أولاً: وهذه فترة شهدت ولادة حزب شيوعي ستاليني في إيران، هو حزب توده (الجماهير TUDA)، وفي عام ١٩٤٦، أوفد الطالقاني من قِبَلِ جماعة رجال الدين في قم، لمرافقة الجيوش الإيرا... التي مضت لطرد الشيوعيين من أذربيجان. وفيما بعد، تسنى له عندما كان في السجن أن يتعرَّف من قرب، على مناضلين ماركسيين، ثم إن أحد أبنائه انتسب إلى منظمة متطرفة من أقصى اليسار. وكان ذلك مناسبة لكي يعرف، بصورة مشخصة، كيف يتصرَّف الشيوعيون، وخاصة بالنسبة إلى الدين. ومن هنا جاء اهتمامه وعمله على دحض الماركسية، وهواه في الثناء على الإسلام الذي يمس المثقفين الشباب، (ويحملهم على التأمل فيه).

وفي كتاب الإسلام والملكية، نرى الطالقاني يبحثُ في قضايا جديدة، بالنسبة إلى رجل دين متعمم، مثل:

- تطور مبدأ الملكية، تقسيم العمل وأولى النظريات الاقتصادية، والثورة الصناعية.

- مساوئ الرأسمالية، نضال الطبقات، والنظريات الماركسية، حول الدكتاتورية، وديكتاتورية البروليتاريا خاصة، وقيام المجتمع بلا طبقات:

- الاقتصاد، من وجهة نظر الإسلام، نظرة من فوق التاريخ إلى الاقتصاد: القوانين الإنسانية جزئية، محدّدة بالتجربة الإنسانية التاريخية، وخاضعة للتغيير، وسهلة التحريف من قبل الاستبداد، متأثرة بفوضى

الأهواء، على حين أن لقانون الإسلام نورا أو إضاءة لاتخضع للزمن، وهو يغيّر الإنسان المأسور بالأهواء، إلى مالك لها ولنفسه (صاحب الشهوة عبد فإذا ملك الشهوة أضحى ملكاً).

- وليس هنالك في قانون الإسلام ومأثور حديثه، حيث يعتبر الله المالك المطلق لكل مال، أية إقطاعية بالمعنى الحقيقي، بل إن الملكية الواسعة الأرجاء نتيجة من نتائج التسلل الغربي.

- وفعلاً فإن الإسلام يحرِّم الاستدانة بالفائدة كما يحرِّم كنز الأموال، لكنه يشجع التجارة التي هي توزيع الثروات (؟): ويجب أن نأخذ من كل إنسان، مايطيقه تبعاً لاستعداداته، ونعطيه تبعاً لحاجاته.

- والنشاط الاقتصادي في الإسلام حرّ، سواء أكان ذلك في انتاج الخيرات، أم في توزيعها. أما المصادر الطبيعية فهي ملك من يستطيع استثمارها، ولكن في حدود تضمن الدولة مراقبتها.

- وليس الاقتصاد، كما يقول الماركسيون، بالسبب الوحيد لاختلاف شروط الناس وعدم تساويهم: بل إن الإسلام يعترف بأن بين الناس فروقاً، ولكنه يأبى الفروق التي تنشأ عن مزايا الوضع الذي يكونون فيه، كما يحدث في الكثير من الأحيان، داخل الأنظمة الملكية، أو بتأثير العسكريين. ومن سوء النية، وفساد الطوية - على مايقول الطالقاني، أن نعلن حقوق الإنسان، ثم نقوم باختراقها، باسم مصالح هذا الشعب أو ذاك، أو هذه الطبقة أو تلك، بشكل خاص (وهو ينتقد، خاصة، ازدواجية القوى الاستعمارية). وهنا تراه يشير إلى فرنسا خاصة، خلال الحرب الجزائرية.

ولطالقاني، كما نرى، لفتة ذهن «حديثة» أو حديث. ذلك أنه عبَّر في بعض المناسبات عن عدم وجود اكليروس ديني في الإسلام، وعن ضرورة اللاتركيز في وظيفة «مرجع التقليد». ولكن الذي يسيطر على

عقله[٨] ليس هو معارضته لوجود فئة كليروسية. وكذلك قل في مهدي بازركان، الذي كان رفيق طريقه منذ العام ١٩٤٠، على الرغم من أنه قام بدراسات «حرارية ـ ديناميكية» في فرنسا، ويضع القبعة وربطة العنق، إذ لقد هنأ عام ١٩٧٩، الخميني بقيام نظام سياسي، تهيمن عليه المجموعة الدينية. إن تصورهما المعتدل، للنزعة التقدمية الإسلامية، الذي يحاول حماية الحريات الفردية والجمعية، وطمأنة الأخلاق الإسلامية، دون أية قطيعة مع التطور الصناعي والثقافي الحديث، يتلاءم فعلاً، مع السلطة الدينية، حتى ولو كان هذا وذاك، يحاولان، غض النظر بقدر الإمكان عن دائرة «الروحانيات». وفيما عدا ذلك، فإننا نجدهما يراكمان عقيدتهما الدينية، والتزامهما السياسي، لخدمة الحرية، والاستقلال الوطني والعدالة الاجتماعية: ويؤكدان بوضوح أنه ليس هنالك أي تنافر بين الأمرين (الديني والاجتماعي). بل هنالك، على الأكثر، تقابل بينهما، ولكنهما يضعان العمل السياسي على شيء من البعد عن القناعة الدينية.

فكر شيعي، غير كليروسي:

تستلهم إيديولوجية الحركة من أجل حرية إيران آراءها، من مصدرين أساسيين، من المذهب الشيعي! أي احترام التراث، وخاصة، من صورتها الكليروسية (كشيء موروث عن الأئمة)، ومن الطموح العميق إلى الديمقراطية. وليس هذا المذهب أكثر ولاأقل، نزوعاً إلى الديمقراطية والمساواة من السنية، بمقدار مايكون هذا التقييم الآتي في غير زمانه، شيئاً له معنى. فالإمام علي والإمام الحسين حاربا الظلم والعنف لدى الأمويين، الذين كانوا ينسون الفضائل الاجتماعية والأخلاقية للرسالة الإسلامية،

٨ ـ انظر آ. ك. س. لامبتون. "إعادة نظر في وضع مرجع التقليد. ومؤسسة الأديان". ستوديا إسلاميكا المجلد XX (١٩٦٤). ص ١٢٥ ومابعدها؟

ويمارسون التحيّز والمحاباة للأقرباء والأنصار، ممارسة شاملة. وقد استفاد علي والحسين في ثورتهما، من دعم «أنصار» غير عرب، كانوا ينتظرون أن يعاملوا معاملة أعدل، من قبل الدين الذي آمنوا به. وعلى ذلك فإنهم كانوا يمثلون تياراً أكثر شعبية، على الرغم من المبدأ الشرعي للإرث عن طريق الدم، الذي كانوا يدافعون عنه، ضدَّ القاعدة السنية التي تقول بالشورى في شأن الخلافة. واستعاد الشيعيون، سلطتهم السياسية، في الفترة التي تلت غيبة الإمام، بالمقدار الذي كان يمكن فيه تطبيق مبدأ الاجتهاد[9] (أي تأويل تطبيق الشريعة من قِبَلِ رجال الدين، بما يوافق كل عصر) من مرجعه ومن التراث الملتزم بحرية اختيار المؤمنين لرئيسهم الديني (أي مرجع التقليد). وفي هذه السلطة المزدوجة، كل ماهو هام في الديمقراطية: أي مراقبة الأمة للسلطة، وتطبيق القوانين الأساسية.

وكان هذا هو الذي يلهم علي شريعتي (في كتاباته). وكنا قد لقينا هذا الكاتب المحاضر، عدة مرات، لدى الحديث عن تأويلاته النضالية لعقائد الشيعة، ولرؤيته المسيّسة للإسلام[10]، ولقد تعلم شريعتي أن يجمع بين الإسلام، وبين الروح الثورية، في باريس، التي لقي فيها المناضلين الإستقلاليين الجزائريين، فرانز فانون، وجان بول سارتر ولويس ماسينيون. وعندما عاد إلى إيران، اصطدم بالشرطة السياسية التي منعته عن الكلام، مرات عديدة، وحاول هو استعادته في الدعاية المعادية للماركسية، ثم سجنته، أخيراً (١٩٧٣ ـ ١٩٧٥). ومات عام ١٩٧٧، في الحين الذي كانت كتاباته توزع خفيةً، وتعاد كتابتها باليد، اعتماداً على ورق الكربون (الفحم). وكان تصوير الأصل، ونسخه، مايزال غالياً وخطراً. وكانت

---

٩ ـ عناية (مصدر سابق) أفكار حول السياسة الإسلامية الحديثة. رد الشيعة والسنة على أوضاع القرن العشرين (أومستين) في تكساس. جامعة تكساس. لندن بازينفستوك، ماكميلان ١٩٨٢، ص ١٣٤ ـ ١٦٠.

١٠ ـ انظر فصل: مصير مرتبط بإيران. في هذا الكتاب.

شهرته ضخمة، وصورته تُحمل كما تحمل صورة الخميني تقريباً، في المظاهرات الثورية، مابين عام ١٩٧٨ و ١٩٧٩. وعندما ارتفعت الرقابة عن المنشورات والكتب، بعد موته، بدأت كتبه تنشر بالتدريج، ولكن لا بالطباعة المدونة، بل بالأدوات الناسخة. وبلغت أرقام النسخ أعداداً غير مدونة من قبل في إيران. ويتحدَّث الناس عن ملايين كثيرة من النسخ، لبعض العناوين.

ولكن عندما حل العام ١٩٩١، بدأت هذه الشعبية تخمل. ترى لماذا؟ إن شيخوخة فكر ملتزم، مات صاحبه، ليست بالأمر الغريب. فأولئك الذين يطرحون هذا الفكر، باسم «النقاء» العقائدي المزعوم، المضمون على يد العلماء، يحاولون اليوم، على طريقتهم، أن يخلطوا شريعتي بما هو غريب عنه، إذ يضيفون الإيديولوجية الإسلامية إلى كل أنواع المرق: فشريعتي يُزعجهم، لأنه طرح مشاكل أكثر عمقاً من مجرَّد المواءمة بين بنى تربوية، وبين أسلمة العالم الحديث، وهذا النوع من الإصلاح الرديء للمنظومة الكليروسية.. لم يكن يهمه. وأولئك الذين يدّعون أنهم يتحدثون أو يعملون باسم هذا الفكر، لتبرير نشاطهم السياسي، قد شوّهوه حتماً، إذ قلبوا فكره إلى شعارات. وكان شريعتي ضد العمل المتسرِّع. وكان يريد البدء بتطوير العقول تطويراً حسناً.

وأخيراً، وفي عام ١٩٨٣، صدر كتاب جدلي، عن مؤسسة مرتبطة بالمدارس الدينية في قم (تدعمها الجمهورية الإسلامية مالياً) يَطرح فكر الشريعتي، ويضع حداً لسوء التفاهم الصامت، الذي كان يزعم أو يحمل الناس على الظن، بأن الخمينية، كانت على انسجام إيديولوجي مع «الشريعتية»: وهذا الكتاب يهاجم هذه الفكرة مهاجمة عنيفة، كما يهاجم الشريعتي نفسه، ويضعه في قائمة رجال التحديث، للفترة السابقة، (مثل حكمي زاده وصانغلاجي)، وكل هؤلاء متهمون عنده بأنهم عملاء

للإمبريالية للقضاء على وحدة الجماعة الإسلامية. أما صاحب هذا الكتاب، فيدعى الملّا علي منذر، وهو يمتدح المتحري، لأنه قضى على هذه المؤامرة ضد الإسلام[11].. (وفي رأيه أن قتلته أرادوا معاقبة المتحري، لأنه انتقد الشريعتي في حسينية إرشاد).

وعلى الرغم من قيام حملات أخرى مماثلة، فإنه لايمكن القول إن تأثير الشريعتي قد انتهى: ذلك أن مناضلين عديدين من اللجان الثورية أو من حراس الثورة (باسداران) قد ساءهم نشر كتاب هذا المنذر، كما أن بعضهم يحلم بتخليص الثورة من هيمنة الملايات. وهناك علامات أخرى في الحديث الرسمي للجمهورية الإسلامية، وخاصة، في الكتب المدرسية، تشير إلى إستمرار الأفكار الشريعتية، ومفرداتها (مثل الإيديولوجيا، ورؤية للعالم الإسلامي)، وإلى جهود الشريعتي للتعريف «بإسلام تقدمي» مضاد للإمبريالية.

ومن المؤكد، من جهة أخرى، أن أعمال شريعتي وأفكاره قد شاخت كثيراً، اليوم: إنها كانت تخاطب مثقفين شباباً، كانوا يبحثون عن طريق إسلامية تقف بين الخضوع للنظام الإمبريالي وبين ثورة تستلهم أفكارها من الماركسية. ثم إن الخطاب الداعي إلى العودة إلى القيم الإسلامية. يجد صدى أقل من ذي قبل في جو مشبع بإعادة الأسلمة السلطوية، ومرهق بالدعاية الإسلامية. لقد تغيّر وضع المشكلة، لكن الدفع الذي قدّمه الشريعتي يمكنه دوماً أن يستعاد ويُحدَّث. ولاريب أن منع إعادة طبع بعض كتبه، بسبب النقد العنيف «لجماعة رجال الدين»، يكشف، على كل حال، أن الوزن الضمني لهذه الكتابات مايزال يخيف المسؤولين عن الجمهورية الإسلامية.

ونجد بين المنظمات النشيطة التي تبنّت لنفسها ذلك الخط الموجّه

---

١١ ـ أبو حسن (منذر) الشهيد المتحري الكاشف عن مؤامرة قم ١٣٦٢/ ١٩٨٣.

للمواقف المعادية «لفئوية رجال الدين»، أي الخط الشريعتي، منظمة سرية باسم الفرقان. وقد اتُهمت، غداة الثورة بجملة اغتيالات مشهورة، مثل قتل الدكتور مفتش، وآية الله مرتضى متحري (وهما عالمان دينيان متهمان بأنهما يسدان الطريق على تأثير الشريعتي). وقد مُزقت منظمة «فرقان»، وأعدم القيمون عليها، منذ عام ١٩٧٩، لكن منظمة (آرامان ـ والمستضعفان) أو منظمة المثل الأعلى للمستضعفين، التي كانت تستلهم إيديولوجية الشريعتي نفسها، عاشت سنين كثيرة. ولكن ما من جمعية تستطيع اليوم أن تدّعي الإنتساب علناً لإيديولوجية الشريعتي، في إيران. ثم إن مركز توزيع أفكار الشريعتي (قانون نشر أفكار شريعتي) الذي أشرف على طبع المجموعة الكاملة لأفكار الشريعتي، قد حُلَّ، كما أن بعض كتب شريعتي قد حُرِّمت. وفي ١٩٨١/٦/١٩ وفي الذكرى الرابعة لوفاته، جاء بعض الأصدقاء إلى بيت أرملته، للمشاركة في هذه الذكرى، فهوجم البيت من قبل كوماندو مسلّح، وفرق وجرح المجتمعين. وهنالك مجموعة أخيرة ظلت قائمة، سرياً في إيران، ولها اتصال بباريس. هي جماعة «موحدي الثورة الإسلامية» أو «موحدي الإنقلاب الإسلامي»(*). وتحاول هذه الجماعة اتباع الدكتور شريعتي، متحدثة وعاملة بنفس الروح الإسلامية، التقدمية التي كانت روحه. فهي تستلهم منه أكثر مما تجعله وثناً لها. وهناك منظمة «مجاهدي خلق» للشعب الإيراني. التي تعلن رأيها في «إسلام تقدمي»، وقد نشأت بعد المظاهرات الكبرى لعام ١٩٦٣، ضد الشاه، لكنها لم توجد فعلياً إلا بدءاً من عام ١٩٧١ (عن طريق أعمال إرهابية، وتدريب في معسكرات الفلسطينيين في لبنان). ولقد دخلت في نزاع مع القسم الأكبر من رجال المذهب الشيعي، منذ عام ١٩٧٥، أي

(*) يبدو أن اللغة الإيرانية (الفارسية) لاتتقيد بقواعد اللغة العربية تماماً، ولهذا كان اسم هذه الجمعية: جمعية موحد(ين) الانقلاب الاسلامي «المترجم».

عندما أصبح واضحاً أن أراءها مستلهمة بالدرجة الأولى، من الماركسية. وكان أفضل حام لها بعد الثورة، هو آية الله الطالقاني: وعندما غاب عن الدنيا في أيلول ١٩٧٩، أصبحت الجماعة يتيمة. ومنذ ذلك الحين، أزيحت الجماعة من الحكم على يدي الخميني، وحزب الجمهورية الإسلامية، بعده، في ١٩٨١/٦/٢١، بعد إقالة بني صدر، الذي كانت متحالفة معه، وعندئذ مضت. هذه الفئة إلى التمرّد العلني. وخلال أكثر من سنة، أشاعت في البلاد، بعد عدة اغتيالات دموية، وعمليات انتحارية ـ جواً من العنف السياسي. وآخر مافعلته هذه المجموعة التي انتقل قياديوها من فرنسا إلى العراق، مرغمين، عام ١٩٨٦، هو أنها شنت هجوماً على كردستان قبيل وقف إطلاق النار بين العراق وإيران. وبعدئذ لم يعد لها وجود في الأفق السياسي.

أما استخدام «مجاهدي خلق» لشريعتي، فهو سوء تفاهم قديم[١٢]. ذلك أن شريعتي نفسه اتخذ موقفاً من هؤلاء المجاهدين ولم يكن رؤوفاً بهم: وكان يدين أولئك الذين يحسبون الشغب عملاً، ويحاولون أن يضيفوا أسماء أخرى إلى شهداء الشيعة، من غير أن يفكروا بعدم النضج القائم في عبادة الدم، وبعدم جدواه، في عهدٍ نجد فيه الأئمة الشهداء، وأحفادهم، مايزالون يُستخدمون في المعتقدات الشعبية، من أجل القيام بأعمال سحرية، صادرة عن التقوى، وكان شريعتي يطلب، كبديل عن هذا الشغب، أن يجتمع الناس لتكوين أو إنشاء فكر إسلامي حقيقي[١٣].

---

١٢ ـ ابراهاميان. "المجاهدون الإيرانيون". نيوهافن، كونيكتيكوت، منشورات جامعة بال. لندن توريس. ١٩٨٩. وهذا المؤلف يرتكب خطأً في تفسير المعنى، عندما يجعل من المجاهدين، أنصاراً لشريعتي، ولاسيما في الصفحة ١٢٢ ومابعدها.

١٣ ـ علي شريعتي. (المراسلات). الأعمال الكاملة ١. طهران حسينية إرشاء ١٣٥٦/ ١٩٧٧، ص ٢١٠. أعمال مختلفة أو رسائل. وأغلب الأحيان، بغض النظر عن الأشخاص، خوفاً من المراقبة ـ طبقاً لعادات المتخلفين.

وأما مجاهدو خلق، فقد كانوا دوماً يبتعدون بعض الشيء عن شريعتي، الذي كان يعتبر لديهم، على أكبر تقدير، ككاتب مقالات لامع، ولكنه لم يُعتبر قط، ذلك المفكر الذي يأخذون منه تعاليمهم. ومنذ عام ١٩٧٤، كانوا يشكون في أمره، ويحسبون أنه عميل للسافاك SAVAK (جهاز المخابرات، في عهد الشاه)، أما بعد الثورة، فإنهم أصدروا نشرة عام ١٩٨٠، في طهران، يهاجمون فيه فكر شريعتي بصورة غير مباشرة، كما لو أنه فهمٌ بورجوازي صغير للإسلام. أما عندما انتقلت قيادة مجاهدي خلق إلى باريس، فقد أصبحت اللهجة أقسى، وبدأ ينتقدُ في منشوراتهم، انتقادات أوضح فأوضح: إنهم يلومونه على حرف الناس عن العمل، وتغيير أو تحويل البنى الفوقية من دون أن يغير شيئاً داخل المجتمع.

وقد تعود بعض الأفكار التي عزّزت قوة مجاهدي خلق، يوماً، إلى الوجود، بحكم صياغتها الإسلامية، وقوة الاندفاع الاجتماعي الموجود فيها. وهذه هي الحال، بصورة خاصة في مبادئ التفسير القرآني عندهم، التي نُلخصها في الأسطر التالية، مستمدة من: كيف نتعلم القرآن[١٤]:

> «إن الطريق المستخدمة من قِبَل منظمتنا للقيام بتفسير القرآن خاصة، وبتفسير نهج البلاغة، مختلف كيفياً عن ذاك الذي يأخذ به المسلمون التقليديون. إننا أعددنا طريقة واقعية علمية، تتيح لنا أن ندرك الجوهر الحقيقي لهذه النصوص (....) وعندنا، أن هذه النصوص، ليست بأوامر جامدة ولادوغماتية، بل هي إرشادات، ونفخات من أجل إحداث تغيير دينامي، والقيام بفعل ثوري. ومن المؤسف أن المسلمين التقليديين قد

---

١٤ ـ تشيغونا قرآن بيا معظم. ذكره أبراهميان. الإيرانيون المجاهدون. نيوهافن (كونيكيتكون. منشورات جامعة يال، لندن توريس).

عالجوا هذه النصوص (أو فهموها) كما لو أنها عقائد جافة، أو كمهدئات للرأي أو ككشف في العلوم والتقنية. وهكذا فإنهم نجحوا في حجب المثقفين التقدميين والمنفتحين على العلوم. (....) والحق أن هؤلاء الرجال القائمين بأمور الدين، قد فعلوا بالإسلام، تماماً مافعله «المراجعون (الذين يعيدون النظر) مع ماركس على نحو مايقول لينين في كتابه: الدولة والثورة: أي يُحوِّلون أفكاره الأساسية إلى توافه بلا حركة (أو مسالمة)، وتتويجه هو بهالة؛ أي حجب الجوهر الحقيقي للرسالة الثورية».

إن هذا التفسير الدينامي يتيح لمجاهدي خلق، أن يُسيِّسوا الدين بقوة. إذ يغيرون معنى الكلمات. وهكذا تصبح كلمة المؤمنين (أي الأمة)، جماعة دينامية، في حالة الحركة الجدلية، باتجاه الكمال، ويصبح الجهاد حرباً تحريرية، والمجاهد، عنصراً محارباً في «الميليشيات»، والشهيد بطلاً ثورياً أكثر مما هو شاهد على الإيمان.. ومن السهل أن نلاحظ أيَّ تراثٍ، تركته هذه المجموعة للثورة الإسلامية.. هؤلاء المجاهدون هم أول من استخدم الكلمة القرآنية المعروفة، كلمة المستضعفين، بالمعنى السياسي، للمجموعة المضطهدة، والتي مضت في طريقها الذي نعرفه، في الخطاب الخميني. وكما يلاحظ ابراهيميان Abrahmian، فيما يتصل بالمجاهدين، فإن انتظار الإمام الثاني عشر، هو انتظار الوصول إلى مجتمع بلا طبقات، متحرر من العوز، والحرب، والظلم، والقمع، والفساد، والتشيؤ[١٥] (أي الغاء إنسانية الإنسان). لاشك أن هناك بعداً أخروياً، ولكن ما من أحدٍ يعرف ما إذا كان ذلك من أجل العالم الآخر، أو من أجل عالمنا هذا.

غير أن آخرة هذه التحريفات (قلب تفسير القرآن من الصورة القديمة إلى الصورة الحديثة التي يؤثرها المجاهدون)، ليست تابعة لمجاهدي خلق،

---

١٥ ـ ابراهاميان. الإيرانيون المجاهدون. ص ٩٦.

الذين أدى سلوكهم الصبياني إلى القضاء على كل أملٍ في مستقبل سياسي: مثل الأعمال الانتحارية، ضد الجمهورية الإسلامية بين عام ١٩٨١ ـ ١٩٨٢، والاغتيالات المشهودة والمشهورة، ولكن بغير ما نتيجة، والاتفاق السياسي مع بغداد، في غمرة الحرب الإيرانية ـ العراقية، ومايشبه العبادة للرئيس.. الخ. إن هذه السقطات ربما استطاعت أن تُلهم مقلِّداً ممكناً للمجاهدين ـ وأن تحذره من المهاوي. وعندئذ يمكننا أن نرى أو نشهد ولادة تنظيم عسكري شيعي. بل إن بنى تنظيمية عسكرية شيعية، قد استلهمت سلوكها من هذا المثال... ونموذج المناضل الذي يرتدي (باركا)، المدرب على حرب الميليشيات والصمت، أو صورة أخته المتسربلة بسروالها، والمغطاة الجسد بمعطف إسلامي، والرأس بغلالة واسعة، كل هذا أصبح مراجع عامة للشباب، منذ الثورة الإسلامية، والقاعدة المعرّفة من قبل الدولة. إن هذا هو الانتصار الوحيد ـ لمجاهدي خلق، على هزاله.

العضوية المنظمة للرئيس بني صدر:

وبين السقطات البارزة للجمهورية الإسلامية، لابدَّ لنا من الإشارة إلى تلك التي كان ضحيتها الرئيس بني صدر، أو «أبو الحسن بني صدر». فهذا السوسيولوجي (عالم الاجتماع، ورجلِ الاقتصاد) المولود عام ١٩٤٢، وابن آية من آيات الله، كان مناضلاً سياسياً، ونصيراً لمحمود الطالقاني. ولقد نُفِيَ إلى فرنسا بعد قمع الاضطرابات التي حدثت في حزيران ١٩٦٣، فدرس أو تابع دراساته الاقتصادية، ونشر بالتعاون مع أستاذه Paul Vieille بياناً لإدانة أجهزة نظام الشاه، بعنوان «النفط والعنف»[١٦]. وجاءت الشهرة لبني صدر، في تشرين الأول عام ١٩٧٨،

---

١٦ ـ بول فيي وأبو الحسن بني صدر. "البترول. والرب الأبيض والمقاومة في إيران" باريس. أنتروبوس ١٩٧٤.

عندما استقبل في بيته أولاً، في كاشان Cachan، في الضواحي الباريسية، ثم في نوفل لوشاتو، آية الله الخميني. ولقد أصبح، خلال بضعة أشهر ـ على الرغم من فرنسيته العوجاء ـ واحداً من التراجمة، وواحداً، على كل حال، من المقرَّبين من آية الله، مع معارضين ليبراليين إيرانيين، هما صادق قطب زاده (الذي أعدم عام ١٩٨٢) وإبراهيم يازدي (القريب من بارزكان، والذي لاعمل له منذ تشرين الأول عام ١٩٧٩).

وعندما عاد إلى إيران، مع الخميني، في شباط ١٩٧٩، لم يكن معروفاً إلا من حفنة صغيرة من المثقفين، ممن قرؤوا بعض مؤلفاته الكثيفة، التي كان يعرض فيها، باللغة الفارسية، آراءه حول الحكومة الإسلامية. وظل يكسب ثقة الرأي العام، بوضعه نفسه بين المقربين جداً من الإمام الخميني، ونقده المتصل في الجمعية التأسيسية، أو في جريدته، ذلك المنحى الكليروسي، الذي قرره النظام الجديد بكل تصميم. وفي كانون الثاني من عام ١٩٨٠ انتخب لرئاسة الجمهورية ـ في أول انتخاب، وآخر انتخاب حر حقاً وديمقراطي للنظام الجديد. وسرعان ماجابهته قوى حزب الجمهورية الإسلامية، الكبيرة في الداخل، وحرب العراق في الخارج، فبدا بني صدر كسياسي ضعيف، واضطر إلى الرجوع إلى منفاه في باريس، بعد أن أسقط من منصبه، بانقلاب متدرج. وفي باريس أيضاً، ومنذ عام ١٩٧٤، أصدر نشرة بالفارسية، «حول المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي»، قرئت بكثرة في طهران، خلال شتاء ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩. وكان بني صدر يقيم فيها بناءاً نظرياً حول «مدينة الغد» على طريقة كبار الإيديولوجيين الأوربيين في القرن التاسع عشر[١٧]. وتقوم طريقته على احترام مبادئ الإسلام الشيعي بصورة نظامية (أو منتظمة).

١) الوحدة الإلهية (التوحيد) أي القضاء على كل وَثَن.

---

١٧ ـ أبو الحسن بني صدر. أصول البيعة في الحكومة الإسلامية. (باريس) ١٣٥٣/ ١٨٧٤.

٢) إرسال البعثات (للتبشير بالإسلام)، أو الدينامية الداخلية للإسلام.

٣) الإمامة، أي قيادة الحركة في المستوى الإلهي، بالإمام (أو المرشد) وخلفائه.

٤) العدالة الدينية، أو نفي ألوهية السلطة المطلقة والعشوائية، وهذا توازن يبقي الحركة في حدود معينة.

٥) المعاد، أي العودة إلى الله، والبعث، والسلام، وهذا هو الهدف النهائي للحركة.

والحقيقة، أن الوحدة الإلهية هي التي توجه تحليلات بني صدر. ويمكننا ـ بفضل تطهير فكرة الله، المجردة من كل وثنية ـ أن ندين كل الصور المطلقية، من ناحية الإنسان، تلك الصور التي تقوم بدور قامع ومقسِّم: «إن مبدأ التوحيد يؤدي إلى نفي كل نوع من أنواع الحصون الإقتصادية، والسياسية، والإيديولوجية، أو غيرها من الصور التي يتم فيها تركيز السلطة» (ص: ٢٤). وعندما يَضَعُ المؤمن هذا المبدأ، نصبَ عينيه، فإن عليه أن يحاول تحقيق الوحدة في كل مكان، لكي يكون المجتمع (أو يصبح) على صورة الجماعة التي يريدها الله. وما العبادة، والنسك، والتقوى إلا التدرب على النضال من أجل هذا المثل الأعلى. فالصلاة جماعة، والصيام، والحج، والحرب المقدسة كلها تهيئنا للنضال ضد الاضطهاد، عن طريق جعل الحياة اليومية، حركة دائمة لطرح أو استبعاد كل ماليس بالله. وهكذا فإنه لاينبغي أن نعبد أي سند، لا ستالين، ولا هتلر، ولا دوغول، ولامصدِّق ولا الخميني.. (ص: ٢٢). ذلك أن عبادة البشر تؤدي إلى العبودية، والحكم المطلق... وهذا المبدأ كما يجول في تفكير بني صدر، يمضي بعيداً. ذلك أن كل قوة وكل سلطة، مادامتا تصدران عن البشر، تصبحان مدينتين، حتى ولو حاولت كل منهما أن تبرّر وجودها، باسم الدين. ويعارض «بني صدر» بكل قوة فكرة الإله،

باعتبارها، إرادة عشوائية أو مطلقة، وهذه فكرة نمّتها الثيولوجيا الإسلامية، برأيه، في الفترة الإمبريالية للخلافة، وكانت تسمح بفرض سلطة أية حكومة، على الرغم من لامشروعيتها، أو إنكارها للدين.

إن على كل هذه السلطات البشرية، التي تقوم بغية تقسيم الناس، يجب أن تقلب وأن يطاح بها. ومع فكرة التوحد، سيناضل الناس ضد إحاطة الماضي بالقداسة. وهذه وثنية تحاول كل الأنظمة الجماعية (الاستبدادية) مثل حكم أسرة بهلوي مثلاً، أن تستخدمها باستمرار. وعلى الدينامية الاجتماعية أن لاتحدّ نفسها بالطبقات، التي تقسم الناس إلى «مسيطرين»، ومسيطَر عليهم، ولهذا ينبغي ألا تكون الملكية قيمة مطلقة، ذلك أنها ستصبح في مبالغاتها بمثابة نفي لله (القرآن: السورة ١٨ والآيات ٣٢ - ٤٢)(*) وكذلك فإن الموارد الأقتصادية، يجب أن تراقب، حتى لايكون هناك تركيزات في السلطة، لمصلحة القوى الكبرى. ثم إن حرمان أكثرية الناس، في صورة الهجرة من البلاد الفقيرة إلى البلاد الغنية، يجب أن يُلغى. فإذا كنا في إطار الحكم الإسلامي، فإن العمل وحده هو الذي يبرّر ملكية أو تملك حصيلة العمل، وهذا ينفي الرأسمالية. إن على الاقتصاد أن يكون موضوع تفكير، تبعاً لمصلحة جميع الناس، لا لمصلحة طبقة واحدة، إنه ينبغي حذف الكمالي، ومحاربة الفخفخة، لدىأية جماعة أو مجموعة، يصبح هناؤها سبباً لشقاء الآخرين.

ويَرُدُّ بني صدر. على الماركسيين الذين يقولون إن الدين قد جُمِّد أو حال دون وعي التشيؤ، عندما حَوَّل صراخ التمرد لدى المستغلين، إلى أدعية وصلوات، بقوله: إن الفروق بين الناس، تأتي من الله، ولاينبغي أن ننفيها: ولكن نحول دون أن تؤدي إلى طبقات (متميزة)، وذلك بوضع الموهوبين (أو المتقدمين) في خدمة المجتمع. وهذا هو معنى الإمامة. وينتقد

(*) السورة المشار إليها هي سورة الكهف. وليس في الآيات المشار اليها أي علاقة «المترجم».

(بني صدر) هو نفسه، تلك الإيديولوجيات التي تستخدم للهيمنة، بعد أن استخدمت للوصول إلى السلطة : وكل عقيدة توضع في خدمة التسلط، أفيون ينيم الشعب. إن الحكومة الإسلامية لاتستخدم العقيدة، لنفسها، بل تستخدم نفسها لخدمة العقيدة، ولقد قام الإسلام على أساس القوانين الشاملة والفطرة الإنسانية: وما من خطر في أن نجعله إيديولوجية لاستبعاد الآخرين. إن الغاية لاتبرر الوسائل (الدنيئة).

ويرى «بني صدر» أن غاية أو هدف الحكومة الإسلامية، لايقتصر على الحيلولة بين إنسانٍ ما، أو مجموعة ما، وبين احتكار السلطة، بل إن واجبها يتعدّى ذلك إلى القضاء حتى على السلطة، وحذف الدولة من حيث هي تسلط. وليست الوصية (بالمعنى المتعصب) إلا حجة لتقسيم الشعوب، واضطهادها، وحتى الجيش الذي يُعَدُّ للهجوم ينبغي حذفه. وجيش الدفاع وحده هو الذي يجب أن يُنظم، شريطة أن يرتبط بالمجتمع ارتباطاً تاماً، أو أن ينحل. وما الحرب المقدسة إلا الحرب على الوثنية (أو عبادة الأوثان) «وعلينا أن نحرّر أي أن نردّ الآخر إلى طبيعته الأصلية» (ص: ٥٥) والحرب المقدسة، هي في الحقيقة، ثورة دائمة، ليس فيها «مرجع للتقليد»: وعلى كل إنسان أن يعرف السبب الذي يحارب من أجله(*).

وكما نرى، فإن هذا الفكر السياسي المتغرّب، هو فكر فوضوي (بالمعنى الحق للكلمة، لا بالمعنى الرمزي) في الحقيقة. وعلى كون الرجل يحافظ على الإيمان بالله وبالوحي، فإنه يأبى ويطرح كل تسلط على الإنسان بالإنسان، مهما يكن المبرر. ويكشف بني صدر عن تعلقه «بالعفوية المنظمة» تبعاً لصيغةٍ يقترحها هو نفسه، لكي يلخص فكره، باللغة الفرنسية[١٨]. والأمر هنا أمر إيديولوجية جريئة، سيأخذ بها، جزئياً، دستور

(*) أرجح وضع كلمة قضية بالمعنى النبيل، لا السبب وحده، والفرق كبير بين السبب والقضية.

١٨ ـ حديث شخصي. طهران. ١٩٧٩ (شباط ـ فبراير).

عام ١٩٧٩، في جهده من أجل إيقاف الانزلاق نحو الدكتاتورية، دكتاتورية سواء أكانت دكتاتورية رجل، أم دكتاتورية جماعة. وقد رفض بني صدر، الذي شارك بنشاط، في وضع هذا الدستور، من حيث هو خبير منتخب، أن يُوقع عليه، بسبب السلطات، المفرطة الممنوحة «للمرشد» في القسم المتعلق، بسلطة القنصل الديني (ولاية الفقيه).

غير أن التطبيق العملي لهذه الإيديولوجية، لم يكن في مستوى الطموح المطلوب: إلا أنه لايمكن أن نلوم بني صدر، على أنه حَثَّ أنصاره على العنف، لأن رفضه القمع، والاضطهاد، أدى به، مرات كثيرة، إلى الوقوف موقف من يأبى العنف، كما يأبى إقامة الجمهورية الإسلامية. ومن سوء الحظ أن رفضه العمل بواسطة منظمة جماهيرية، وثقته المفرطة بنجاحه الشعبي، قد أضعفاه، كرئيس أول للجمهورية الإيرانية، لدى التجابه مع المنظمات الإسلامية، ورئيسها آية الله بهشتي Beheshti. لقد كان المرة بعد المرة، يقف ضد بازركان، ثم يحالفه ضد الراديكاليين، فأدّى به ذلك إلى أن يكون محاطاً بأسوأ دعم سياسي، يمكن أن يختاره رجل يعادي العنف، ذلك أنه ائتلف، بدءاً من أيلول ١٩٨٠، وحتى بعد ثمانية عشر شهراً من نفيه إلى فرنسا، مع مجاهدي خلق، ورئيسهم مسعود رجوي. وسيبقى مروره السريع بإدارة الدولة، مثلاً واضحاً، على أنه لايمكن أن تحكم بلاد واسعة، بأحلام الحي اللاتيني، وبمثل أعلى نبيل يطمح إلى الحرية، يجابه آيات الله الواقعيين، الذين حزموا أمرهم، واشتد غرس جذورهم في الشعب.

إيديولوجية حزب كبير شيعي

إن حزب الجمهورية الإسلامية (أو الـ PRI، وبالفارسية، الحزب الجمهوري الإسلامي) هو النقيض للممارسة السياسية لبني صدر. ولقد

أسس هذا الحزب بعد انتصار الثورة (شباط ١٩٧٩) على يد علماء كانوا من تلامذه الإمام الخميني في قم - وهم آيات الله وحجة الإسلام محمد بهشتي، وعبد الكريم موسوي أرضبيلي (الذي خلف بهشتي كرئيس للمحكمة القضائية العليا)، وعلي خامينائي أو خامينئي، رئيس الجمهورية من عام ١٩٨١، حتى عام ١٩٨٩، ثم مرشد الثورة) وعلي أكبر هاشمي رفسنجاني (رئيس المجلس النيابي حتى عام ١٩٨٩، ثم صار رئيساً للجمهورية) ومحمد جواد باهنار (رئيس الوزراء الذي اغتيل عام ١٩٨١). ثم إن الحزب استقبل بعض العلمانيين، الذين ماوصل أي واحد منهم إلى تسلم مسؤوليات هامة، مثل حسن آيات جلال الدين فارسي، وأسكار أولادي.. الخ.

وقد ائتلفت تيارات إيديولوجية كثيرة ومتمايزة في إنشاء هذا الحزب، ويمكن أن نلاحظ هذه الميول في التمايزات الداخلية، بعد موت بهشتي. وأولها تيار تجمع المنظمات الإسلامية (جامعة هاي مؤتلفة وإسلامي) الذي رأى النور في بداية الستينات، وهيأ بنشاط آخر تمرد حزيران ١٩٦٣. ومن بين أعضاء هذه المنظمة سنجد منظمي اغتيال الوزير الأول حسن علي منصور، في كانون الثاني - يناير - ١٩٦٥ وكان آية الله بهشتي ومتحرّي بين قادة هذه التجمعات الإسلامية. ولقد ورث حزب الجمهورية الإسلامية، أيضاً، بقايا حزب فعال ونشيط (أي حزب الملل الإسلامي) الذي أسس عام ١٩٦١ على يد كاظم موسوي بجنوردي، وكان برنامجه يقوم على النضال، ضد ديكتاتورية الشاه، وتوحيد البلاد الإسلامية. لكن هذا الحزب مزّق، وكان جميع أعضائه تقريباً الذين ظلوا على قيد الحياة، في السجن. أما بعد الثورة، فإن أكثريتهم، مثل عباس دزدزاني (وزير الإرشاد الإسلامي، في وزارة رجائي عام ١٩٨١) دخلت حزب الجمهورية. ولكن بعضهم مثل حجتي - كرماني فضلوا خط بني صدر.

وهناك منظمة ثالثة هامة، هي حجتيا التي رأت النور عام ١٩٥٥ تقريباً. وكان هدفها النضال بلا رحمة ضد البهائية (وكان هذا التجمع يعمل، خلال فترة ما، بوحي من الشاه، لتجميع الاتجاهات المعادية للشيوعية وللبهائية كرجال الدين)[١٩]. أما في أوروبا، وباتجاه ضد خط التجمع، فإن فئة هامة منه، فيها آية الله أبو القاسم الغزالي (عضو مجلس الرقابة على الدستور)، والدكتور ولايتي (وزير الخارجية منذ عام ١٩٨١، قبلت مبدأ السلطة الدينية (ولاية الفقيه)، كما انضمت إلى حزب الجمهورية الإسلامية. ويمكن أن نجد بين القادة اللاكيروسيين، للحزب بعض الإيديولوجيين، ومنهم من ورث من تجارب «مصدق» عداء مسبقاً للوطنية الليبرالية، وهم يعتبرون من ورثة آية الله أبو القاسم الكاشاني (مات ١٩٦١): ثم نجد ابن آية الله محمود كاشاني، أو صديقة حسن آيات (الذي اغتيل في تموز ١٩٨١)، وكان الاثنان ينتسبون إلى حزب الشغيلة (أو العمال) القديم، أو حزب مظفر البقاعي الكرماني.

إن هذه التيارات الرافدة، ودرجة الاحترام الكبيرة، التي يهبها وجود أو مشاركة بعض اللاهوتيين المعروفين، توضح لنا الفوز الذي ناله حزب الجمهورية، في أولى الانتخابات التي تمت لقيام جمعية الخبراء المكلفين بوضع الدستور. إذ انتخب آية الله بيهيشتي نائب رئيس لهذه الجمعية؛وهو الذي ترأس أغلب اجتماعاتها، وفرض نفسه كحكم، كلما كانت المناقشات تتعثر. وفي كانون الثاني (يناير) ١٩٨٠، كان حزب الجمهورية متدنياً، ولقد فقد الانتخابات الرئاسية لعدم وجود مرشح مناسب. ولكنه منذ الربيع الثاني، كان يحصل على انتصار ساحق في الانتخابات التي

---

١٩ ـ فيرلو Verleuw. الجمع بين الجختية، والمهدوية. منشورات ب، بادي و ر. سانتوسي. "المماراة في البلاد الإسلامية". الجزء ٢، باريس. CHEAM ١٩٨٧ ص ٨١ ـ ١١٦ ؛ فالي و س. زبيدا. "الانقسام إلى شيع، والحديث السياسي في جمهورية إيران الإسلامية. حالة المجتمع الحجيتي"؛ الاقتصاد والمجتمع. المجلد ٤ ـ ٢ (مايو ـ مايس ـ ١٩٨٥) ص ١٧٣ ـ ١٣٩.

تجري لمقاعد مجلس النواب. واستفاد من القوة الثورية لدى مناضليه المستبسلين الذي حولوا لمصلحتهم احتلال السفارة الأمريكية، على يد «الطلاب المسلمين الأوفياء لخطّ الإمام» (تشرين الثاني ١٩٧٩ ـ شباط ١٩٨١)، فأبعد أعدى أعدائه الذين يهددونه فريقاً بعد فريق، ولاسيما أولئك الذين يمثلون الإسلام الليبرالي، التقدمي.

وضعف هذا الحزب، إثر عدوانين مذهلين كلف المتعاونين معه، الأعظم أهمية، حياتهم، في مقر الحزب (٢٨ حزيران ـ يونيو) (إذ مات بهشتي ومحمد منتظري ودزدزاني) أولاً، ثم في مكتب رئيس الوزراء يوم ٣٠ آب التالي (با ـ هونار ـ رجائي)، وإثر اعتداءات فردية (آيات). ومع ذلك فقد نجح في تجاوز محنته، والإبقاء على انسجام ظاهري، داخله. وقد حل نفسه بعد ذلك عام ١٩٨٦، بطلب من الخميني في الحين الذي نجح فيه، في تهيئة إطار إيديولوجي منسجم لمؤسسات الجمهورية الإسلامية. (ولئن اختفى بهذه السهولة، فذلك لأنه لم ينجح قط في أن يكون حزباً حقيقياً (شأنه في ذلك شأن كل الأحزاب التي تقيمها السلطة): ذلك أن هذا النوع من التجمعات المناضلة، غير متلائم مع النماذج المألوفة للتفكير والعلاقات، السائدة بين رجال الدين ـ الشيعة).

ويستحق دماغ (أو عقل) الحزب الجمهوري الإسلامي (الذي مات إثر العدوان المذهل على مقر الحزب يوم ١٩٨١/٦/٢٨، حيث قتل مايقرب من مئة عضو من أعضائه الأعظم أهمية) يستحق انتباهاً خاصاً. فآية الله الشهيد السيد محمد حسني بهشتي ـ الذي يطلق عليه، غالباً اسم الدكتور بهشتي ـ وذلك لأنه يحمل دكتوراه في علوم الدين ـ قد ولد عام ١٩٢٨ في أصفهان، وهو من أسرة متواضعة من رجال الدين[٢٠]. وقام

---

٢٠ ـ انظر ترجمة حياته، التي نشرت بعد موته. نقصد ترجمة حياة بهيشتي. وقد نشرت في جريدة حزب الجمهورية الإسلامية. ١٣٦٠/٤ يوليو ـ تموز ١٩٨١.

بدراسات دينية تقليدية. في الحين الذي كان يتابع فيه الحلقة الثانية، في المدرسة الثانوية، بما في ذلك من تعلم للغات الأجنبية، ولاسيما الفرنسية، والإنجليزية خاصة. وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية، نصيراً لآية الله بوروجيردي، وللمفكر الكبير الشيعي العلامة طباطبائي (مات عام ١٩٨٢)، ولآية الله الخميني. وسجل نفسه لدراسة الإجازة في علوم الدين في الجامعة الرسمية، في طهران. وكان يُموِّل نفسه بإعطاء دروس في اللغة الإنجليزية. وكان الجو معبأ بالحركة الوطنية. فشارك بيهيشتي بثيابه الكهنوتية في مظاهرات التأييد لمصدق. وعندما حدث انقلاب ١٩٥٣، ضد مصدق، وعى بيهشتي الضرورة والحاجة إلى تكوين أطر مناسبة لاستعادة الحركة وتنظيمها: وسيكون ذلك عمله أو مهمته، طول حياته.

ومنذ ذلك الحين أصبح بهشتي، مدرساً، وكاتباً، ومربياً بمعنى الإختصاص بالتربية، ومحاضراً، في آن واحد. وهكذا كان يفهم دوره كرجل دين. ونراه يشارك، من بعيد، عام ١٩٦٣ بالتمرد الذي قام به الخميني، ويقوم بدور سرّي هام فيما بعد، في الجمعية الإسلامية، بغية تنظيم النضال خلال غياب سيده (أو معلمه) في المنفى. وفي الوقت نفسه، وبالتعاون مع رجال دين آخرين، يعيد لحساب وزارة التربية، كتابة الكتب الدينية التي تدرس في المدارس الرسمية.. لكن الشرطة السياسية (السافاك) تراقبه عن كثب في الحين الذي كان هو فيه على اتصال بمنظمة مجاهدي الشعب (مجاهدي خلق) الذين قتلوا رئيس الوزراء «منصور» وفي ذلك الحين، وفي عام ١٩٦٥ يُعرض عليه إدارةُ مسجد هامبورغ، فيقبلُ ويترك إيران. وخلال خمس سنوات، نراه يهتم بإرشاد الطلاب والتجار الإيرانيين في ألمانيا: ثم يتعلم الألمانية ويسافر إلى الكثير من البلاد الإسلامية لزيارتها، ومن ضمنها زيارة النجف حيث الخميني لايزال في المنفى.

ولما عاد بيهيشتي إلى إيران، نراه يتابع ممارسة مواهبة التنظيمية، وخاصة داخل الكهنوت المناضل (روحانيات ـ المبارز) ويجد، بصورة طبيعية، مكانه بين نخب الثورة الإسلامية، غير أنه مُعوّق في العمل السياسي، بسبب لغته الدينية المجردة، التي تنقصها الحرارة(على نقيض لغة الطالقاني)، وتعوق ظهور شعبيته. أما عمله الأكثر بروزاً فقد كان إنشاء الحزب الجمهوري الإسلامي، الذي يمكن القول: إنه كان الملهم الأساسي فيه. وأرجح الظن أنه كان هو الذي يكتب النص الذي يوضح اتجاه الحزب وعنوانه: مواقفنا: ويقوم أسلوبه فيها على العلاقة السياسية المطلة على الخط الإيديولوجي الرسمي، بمقدار مايقوم على بحث تيولوجي، حول الأمر السياسي في الإسلام، ونحن واجدون فيه مواقف دوغماتية، واتجاهات عملية على المدين القصير والطويل[٢١].

«ويبدأ هذا النص بتعريف أنتروبولوجي: فالإنسان، تبعاً للإسلام، غير المادة، ولايُرَدُّ إليها، وهو مزود بحس الخير والشر، ومسؤول تجاه محيطه الطبيعي الذي ينبغي عليه أن يستخدمه، دون أن يكون له عبداً، كما هو مسؤول تجاه نفسه، ومهيأ للنجاة، بفضل كرم الله، وتجاه المجتمع الذي ينبغي أن يتفتح، بالتغلب على التيارات التاريخية والاجتماعية المعادية. ثم يأتي بعد ذلك عرض نظري حول الوحي، وحول الأنبياء في إعلامنا بصورة النجاة، وحول النبي محمد وورثته الأئمة: ولما كانت العقيدة الدينية هي التي تضمن نجاتنا، فإننا بحاجة إلى سلطة أولئك الذين نقلت إليهم العقيدة. واليوم، يصبح المختصون بتطبيق الشريعة، هم ورثة النبي والأئمة. إن لديهم الفهم، لكي

---

٢١ ـ مفازي ـ و ـ ما، طهران. حزب الجمهورية الإسلامية. المنشورة أصلاً، في جريدة الحزب آذار ١٩٨١ (أثناء حياته. وأنا أقدم هنا خلاصة تحليلية).

يجيبوا في ضوء الإسلام، عن القضايا التي تطرح على الناس في كل عصر (أي الفقه). ومن هنا جاء اسم الفقهاء. وهذا ما اقتضته المادة الخامسة من الدستور: فولاية الفقيه تسمح بضمان سلطة العقيدة الإسلامية، على كلّ الطبقات الاجتماعية، وعلى السنة، كما على الشيعة أن يخضعوا له، باسم العقل، من أجل تحقيق المجتمع التوحيدي. إن السياسة العقائدية (السياسية المكتبية) تقدم المجتمع باتجاه حكم الله، مسقطة تلك النظرية الاستعمارية في الفصل بين السياسية والدين».

ونلاحظ هنا تبريراً منتظماً لمبادئ النظام الجديد: وبهيشتي هو الذي حمل الآخرين، على إدخال هذه المادة ٥ في الدستور، كما أدخل الفصل الثامن الذي يُحدِّد ولاية الفقيه، عام ١٩٧٩. والحقيقة أن المبادرة هنا لم تصدر عنه، ويقال إنه اكتفى بهذا في بداية اتخاذ التدابير الأكثر ديموقراطية، لوضع أول دستور. إلا أنه، مع ذلك، اقتنع بهذا وهو يشرح ذلك بالمرجعية الثنائية، المتناقضة في الظاهر، أي الجمع بين مبدأ متعالٍ وبين المشروعية الشعبية.

ويقول نص الحزب الجمهوري الإسلامي مايلي: إن المجتمع الإسلامي «ديمقراطي»، ذلك أن الشعب، في أكثريته هو الذي اختار العقيدة الإسلامية، والدستور، والمرشد (راهبار، فقيه)، ونواب البارلمان والشخصيات الأخرى الممكن انتخابها. ولكن لما كانت سلطة العقيدة وحدها هي التي تضمن للإنسان تلك القدرة التي تساعده على التحكم في مصيره، فإنه لايجب أن ندع المجال حراً للديماغوجيا، وأن نقاوم رغبات الشعب التي لاتتطابق مع العقيدة الدينية، دون إزعاج الشعب بطبيعة الحال.

وعلى كون السلطة الإسلامية ديمقراطية، فإنها، مع ذلك تقوم على

أساس الشورى بحكم الصفة الإسلامية المجمعية Collegiable أو الجمعية للسلطة. والانتخابات سرية لضمان حرية الاختبار. ولكن يجب أن نجعلها علنية، بمقدار مايزيد النضج السياسي للشعب. وتتمتع الهيئة الدينية بدور متميز في المجالس، لأنها حماية للشعب، وملجأ ضد الدكتاتورية، على نحو مافعلت في التاريخ الحديث. وإنه لواجب على العلماء، أن يكونوا حاضرين في كل مكان، حيث تُعدّهم كفاءاتهم النظرية والعملية للقيام بخدمة عامة. ولكن هذا لايقدّم لهم أية ميزة خاصة.

ويتابع المنهاج كلامه، فيقول: إن الحرية مصونة في المجتمع الإسلامي، خلافاً للأنظمة السائدة في الكتلة الشيوعية، أو في البلاد الراسمالية، حيث تكون الرقابة بلا معايير، ولاحدود، فتحذف حتى معنى الحرية. بل إن الآراء المخالفة للإسلام يمكن أن تنشر، عندما تكون مصحوبة بآراء سليمة (إسلامية)، بحيث يستطيع القارئ تحليل الرأيين واختيار الأفضل. ثم إن الأحزاب حرة، حتى ولو لم تكن مستندة إلى الإسلام، ولاينبغي أن تمنع إلا إذا هي كانت خطراً على الإسلام: والعقل، لا العنف هو الذي ينبغي أن يستخدم لمكافحتهم.

ويجب أن تظل القوميات المختلفة، والثقافات الغربية، محترمة تبعاً لمنهاج حزب الجمهورية الإسلامية. لكن الصلة الإسلامية تتقدم على كل شيء آخر، وهي تتيح لنا التغلب على العصبية القومية أو العرقية. فكل الشعوب، متساوية فيما بينها، في المجموعة الإسلامية.

ويحبّذ حزب الجمهورية الإسلامية، تحبيذاً تاماً، تلك الثورة الثقافية القائمة في الجمهورية الإسلامية، بدءاً من ربيع عام ١٩٨٠: وهدفها هو القضاء على آثار الهيمنة الثقافية الغربية، المعادية للدين، والمسيطرة على الناس، تلك الثقافة التي تبعد المسلمين عن وعي هويتهم. وعلى

كل حال، فإن التخصص المهني لاينبغي أن يكون المعيار الوحيد، لإنشاء الأطر الفنية الضرورية للبلد: بل إنه يجب أن نفضل الأشخاص المناضلين المخلصين للدين، حتى ولو كانوا أقل ثقافة من غيرهم، في ميدانهم.

ويعالج منهج الحزب الإسلامي آخر ما يعالج، ميدانين اثنين، أو موضوعين اثنين حساسين، هما العدالة والاقتصاد. وفيما عدا استقلال السلطة القضائية، فإنه ليس هناك إلا نقاط قليلة مشتركة بين العدالة الإسلامية، التي يحبذها المنهاج، وبين العدالة الغربية: غير أن المنهاج لايتحدث إلا قليلاً من هذه المشكلة، التي نراها تعالج في مكان آخر، في مشروع جديد للقانون الجزائي، مقترح من مجلس نواب الجمهورية: وهو يقوم على مبدأ «العين بالعين، والسن بالسن، في القصاص». وفي هذا القانون الذي قبلت أكثرية مواده من قبل الجمهورية الإسلامية، نجد أن العدالة تعتمد على التأثير الرادع للمبادئ المنصوص عليها حرفياً في القرآن: إذ يجب أن يُعوَّض عن الضحايا، تعويضاً ماديا، بالجمال أو الغنم، أو القمح، وبعقوبات مادية مختلفة.. ولنلاحظ أن قيام إيران بتطبيق مبدأ العين بالعين، ليس متناقضاً مع تاريخ العدالة في هذا البلد فقط، ذلك أن التعاليم الإسلامية لم تطبق قط عملياً بروح حرفية إلى هذه الدرجة، ولكنها متناقضة أيضاً مع نص دستور عام ١٩٧٩، الذي يحاول في فصليه ٣ و ١١، أن يُوَفق بين مبادئ العدالة الإسلامية، وبين مفهوم حديث «للحق». ولنذكر بصورة خاصة، أن الدستور يضمن لكل مواطن حق الاستعانة بمحام، أمام المحاكم (المادة: ٣٥). لكن مشروع قانون العقاب بالمثل يقضي بعقوبات جسدية، كالضرب أمام الناس، وقطع اليد، أو الرجل، وقلع العين ـ والرجم، أو مجرّد الإعدام بالشنق. غير أن هذه العقوبات يمكن

أن يُعَوَّض عنها، في بعض الأحوال، بالمال، إذا وافق المدعي. ويقترح هذا القانون أيضاً أن تكون شهادة المرأة، كما نصَّ عليه الشرع، أي أن تساوي نصف شهادة الرجل. ولنذكر أخيراً، أن الحزب في منهاجه، يقضي أو لايحبذ بقاء مايسمى بالعدالة الثورية، أو المحاكم الاستثنائية، ويتمنى أن تُوَحَّدَ الأنظمة القضائية، بأكبر سرعة.

أما في الاقتصاد، فإن الحزب، عدو لكل الحلول المتطرفة: فهو يرفض أن تكون الملكية مطلْقة، لأن هذه لاتنطبق حقاً إلا على الله، تبعاً لتنظير الإيديولوجيين الإسلاميين المعاصرين. ولقد كان بهشتي مهتماً دوماً بمشكلة الملكية الخاصة، وتوزيع الثروات. ويستعيد نص المنهاج هذه التمييزات الدقيقة بين مصادر الثروة الخاصة. وهو يقدم لنا ثناءاً كبيراً، للمشاريع الفردية، ويدعو إلى مساعدة كلِّ مشروع ذي صفة عائلية، أو تعاونية. وهكذا فإن الحزب، يعتمد بوضوح على البورجوازية الصغيرة التي نجدها في الأسواق، وهو يقاسم هذه، مثلها الأعلى في الاقتصاد الليبرالي، والمحمي.

ونلاحظ أخيراً، في الحديث عن منهج الحزب في السياسة الخارجية، أنه يستعيد لحسابه الشعار الرسمي: لا الشرق ولا الغرب - بل جمهورية إسلامية. ويحاول بهذه الصورة أن يحدد موضع إيران، بالاعتماد على الإيديولوجية الثورية الإسلامية، غاضاً النظر عن تاريخ هذه الأمة. بل إن إيران نفسها لاتسمى في النصوص الرسمية إلا باسم «الجزء المحرر من بلاد الإسلام» أفلا يكون الكيان الإيراني كافياً إذن، لوضع منهاج سياسي؟ إن هذا النفي المجرَّد والنظري لأمة تاريخية، تمتهن بصراحة، من قبل قادة الحزب، لايقضي على التوترات القائمة في الوطنية الإيرانية، هذه الوطنية التي تكفي حرب العراق وحدها، لإيقاظها، إن كان ثمة حاجة.

رجل دين يفكر، وأولئك الذين يفكرون بوضوح

ومثال بهشتي ممتع من وجهين: فمن الجهة الأولى، جهده في تعريف الحكومة الإسلامية التي قامت بعد الثورة، تعريفاً منتظماً. وعلى الرغم من أن هنالك الكثير من التردد، والتلمس لدى القادة الجدد، فإن المنهاج يبرهن على أن هناك خطأً عاماًمقرراً. وأما من الجهة الثانية، فإن رجل الدين المذكّى بشهادة جامعية رسمية، والذي يقوم بتنظيم العمل السياسي، يبتعد عن المثل الأعلى ـ النموذجي، لعلماء الإسلام، الذين نتخيّلهم جالسين على الأرض.. بين تلاميذهم، ليعلموهم شريعة الإسلام، ومثاله الكامل القائم على ملاحظة حياة النبي.

ولم يعد بيهشتي ذلك الملّا المكب على التراث، بل إنه مثقف حق، إذا نحن أعطينا هذه الكلمة معناها السوسيولوجي: أي مبدع القيم المركزية للمجتمع، الذي يعرض على الجمهور نماذج أو مفاتيح، يضع بها نفسه في العالم المعاصر. وهذا الملا الذي يتكلم الإنجليزية والألمانية، والذي قام بكثير من الرحلات، ويسمي نفسه: دكتور «لايعوزه شيء يحسد عليه المثقف الإيراني «المستغرب». فهما معاً في تنافس في السوق الإيديولوجية. ثم إن قابلية النفوذ من طبقة رجال الدين إلى طبقة المثقفين «المستغربين» موجودة أيضاً بالمعنى الآخر: فهنالك جامعيون وكتاب لايضعون العمامة، ولكنهم يطالبون مع ذلك، أو يدَّعون الكفاءة الكافية، للقيام بحديث حول الدين والأخلاق. فلدينا هنا رجل الدين الحديث، ولدينا مقابلَه، مثقف يعرف الدين: فالمتطهرون هنا يدينون من يسطحون الأمور ويقدمون أنفسهم كمنتجين موثوقين في الحديث عن الدين، أو عن العالم.

وعلى حين أن ثبوت المؤسسات التقليدية سابقاً، كان يضمن لأولئك

الذين يملكون امتياز الحديث الديني، موثوقية(*) تتحدى كل اختبار، نجد اليوم أن هنالك تزاحماً، ومزايدة. ذلك أننا نسمع، من كل الجهات، حديثاً عن التعاليم، والمبادئ، والتأويل، والتفسير، ونقاء الرسالة، وخطر الانتقائية. ولدينا اليوم مثقفان مجازان من الجامعة، هما رضا دافاري وعبد الكريم سوروش، مثلاً، تلقى كلٌّ منهما تعليماً أساسياً، قوياً، في الدين، وتابعا وظيفتهما الدينية - وهما يناقشان اليوم قضايا خطيرة، مثل تطابق شكل الحكم مع الإسلام، وخطر الفاشية الناشئ عن حكم ديني مطلق اليد، والتهديد الذي يواجهه الإسلام، من التمغرب الزاحف.. وفي الوقت نفسه، وفي أمكنة لاتختلف إلا قليلاً (كحرم الجامعة، أو المساجد)، يأتي رجال دين يتحدثون من أعلى منابرهم عن الجنس المتعهّر لدى الغربيين، وعن أوهام القادة الأمريكيين، أو عن شقاء الفلسطينيين[٢٢].

الخطبة ووسيلة الإعلام الايديولوجي

إن النظام البهلوي، بحكم طبيعته العلمانية صراحة، وفقدان أية قاعدة إيديولوجية، لم ينجح في إقناع رجال الدين الشيعي، باستخدام مواهبهم لوعظ الناس بضرورة التعاون مع الدولة. لكن الجمهورية الإسلامية التي يسيطر عليها العلماء، الذي يستلهمون أفكارهم من عقيدة كليروسية إلى أبعد مدى، وبحكم الرغبة في جعل الدين تلك القيمة الرئيسية للمجتمع، لم تتكلف أي عناء في تعبئة قواها. ذلك أن المراحل الكبرى للحركة الشيعية، خلال الثورة، تتقابل مع فترات، كان فيها المؤمنون يكثرون من زيارة المساجد، لكي يسمعوا فيها المواعظ. خلال شهر رمضان (آب

(*) كلمة الموثوقية، مثل كلمة المصداقية، كلمة لاغبار عليها في اللغة العربية. والمرجع في ذلك الاستاذ الكبير يوسف الصيداوي «المترجم».

٢٢ ـ أنظر ريشار. "رجال دين، ومثقفون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية"، منشورات، كيبيل وريشار.

١٩٧٨) ومحرم (كانون الأول ١٩٧٨). ومكان الحديث الديني، هو الخطبة، والخطبة الأعظم، والأكثر تضمناً للمعنى السياسي، أي هو مكان خطبة الجمعة(*).

وفي ٢٧ تموز (يوليو)، أول يوم جمعة من رمضان، وبعد عدّة أشهر من انتصار الثورة، كُلّف آية الله الطالقاني من قبلَ الإمام الخميني بإلقاء خطبة الجمعة في طهران. ولكن المكان الرمزي المختار لتجمع الناس، لم يكن مسجداً. ترى أية هندسة معمارية منفتحة، كان يمكن أن تتيح ـ لجملة عشرات من الألوف من المؤمنين ـ أن يجلسوا على أرض نظيفة للاستماع إلى الواعظ، والسجود في صفوف متوازية باتّجاه الكعبة، على سطح مسطح تماماً وطاهر، كما تقضي بذلك الشعائر؟ وهذه الضرورة هي التي حملت السلطات على القيام ببعض التدابير: وهكذا جعلت الصلاة في حرم جامعة طهران. أما المحاذير المادية (كالأرض المنحدرة، واستحالة رؤية الخطيب والمصلي، من كل الجهات في الحرم الجامعي، واستحالة حماية المؤمنين من الشمس والريح والمطر، الخ). فإن أحداً لم يعبأ بها، بالنسبة إلى الفائدة الرمزية: إن جامعة طهران، كانت مكاناً مركزياً، يقع في أحسن مكان من المدينة، وكانت كل قيم «العلم العلماني» والارتقاء الاجتماعي، في النظام القديم، قد انقلبت منذ بداية الحكم الثوري رأساً على عقب، وجُعلت في متناول الشعب المسكين، وسيطرت عليها شعيرة كانت في الماضي ممنوعة في هذا الحرم. وكان معنى ذلك أسلمة مكانٍ لادين له.

وعندما نريد لفت الإنتباه والإبقاء على الدينامية الشعبية، فإنه يجب أن نخلق حادثاً ما. وهذا مافهمه المشرفون على صلاة الجمعة، يومئذ، آخذين بسنة قديمة. وكان رئيس الجماعة هو إمام الجمعة المعين لهذا الغرض،

والجدير به، وهو الذي يحمل الخطاب، ويلقيه. وباعتباره واعظاً، من أعلى المنبر، «فهو لايقول أحاديث تثقيفية، مفقهة بالدين، فقط، بل يتخذ قرارات، ويصدر أو يقول رأيه في الأمور السياسية، وفي كل القضايا التي تهم الجماعة، بصورة عامة[٢٣]. وهكذا، فإن رجال السياسة اليوم، أو رؤساءها، الذين يأتون لكي يخطبوا خطاب الجمعة، هم الذين يحملون معهم الحدث نفسه، ويشرحون بصورة عامة، في الخطبة الثانية السابقة للصلاة مباشرة، أحداث الأسبوع الماضي، ويلخصونها بصورة منتظمة. وكذلك فإنهم يقدمون الأخبار الجديدة المتصلة بمناهج الحكومة، والحرب، والعلاقات الدولية. وخلال هذه الخطبة نفسها، أعلن من قبل عن المفاوضات مع العراق، أو مع الغرب. فكيف لايمتلئ قلب الإنسان إعجاباً - عندما يأتي من ضاحية بائسة - بمثل هذه الخطب، التي يصل المرء إليها مجاناً (أو بالمجان على الأصح) وبصورة مباشرة، وتعلن في الوقت نفسه إلى العالم كله؟

وإنك لواجدٌ في خطبة الجمعة، مايرضي كل الأذواق. ويكثر في هذا النوع من الوعظ الأخلاقي، وجودُ بعض عناصر الثقافة الحديثة، مما لم يكن توقعه فيه، في هذا المكان. ونذكر على سبيل المثال أن هاشمي - رفسنجاني، ذكر ذات مرة، نتائج استقصاء حول الحياة الجنسية في الغرب. مما كان يؤكد كل الأوهام حول فساد الأخلاق في البلاد «المسيحية». أما التفاصيل الماجنة حول هذه المواضيع الحساسة، وحول الجنسية المثلية، والسيدا (الأيدز) وتحليل المحرّمات، والمصائب التي يجرُّها كل هذا على الأسر، وتربية الأطفال.. فإنها تسمح للخطيب بجذب انتباه

(•) ألاحظ أن المؤلف لايعرف تماماً شعائر الدين الإسلامي. فمحل الحديث الديني هو الجامع لا الخطبة. والخطبة تكون في الجامع «المترجم».

٢٣ - جـ بيدرسن. «مسجد». موسوعة الإسلام المختصرة.

المؤمنين وبالكشف المواسي عن ضرورة احتياز الوعي، وتبرير كل مايُهتم به العدو، والإشارة إلى الحلول التي جاء بها الإسلام (لكل هذه المشاكل).

إن الأخلاق الجنسية، موضوع لاآخر له، وهو يساور على مايبدو، الوعظ الإسلامي. أما صور الإغتصاب، وارتكاب الفاحشة، والعهر، وعدم النقاء، والزنى، وغشيان المحارم، فإن هذه كلها تثير الهيجانات الأشد قوة وعنفاً، وتردّ مباشرة إلى مضمون اجتماعي وسياسي: كالرغبة اللامشبعة، والعنف، والتسلط، والتسلل، والاختناق، والفساد، والفوضى[٢٤]. وفي وسع الخطيب أن يمر، مباشرة من الحديث عن الأخلاق الجنسيةإلى الميدان السياسي، وضرورة دعم جهود الحكومة، في حماية الإسلام - وكل ما يرافق الطموح إلى الطمأنينة، والنقاء. ثم إن الخطيب لن يجد عناءاً بعد ذلك، في الحديث عن المشكلات الاقتصادية، وضرورة تقبل بعض صور الحرمان، أو التعليق على أخبار العالم. ثم إنه يقدّم النصائح إلى الأمريكيين لتغيير سياستهم، إذا كانوا يريدون تحرير الرهائن: إن الخطاب ليبدو بارزاً، مغرياً، كقراءة إحدى المجلات. وقد نجد فيه (في الخطاب) أيضاً نقاطاً متعلقة بالحياة اليومية الأكثر ماتكون تنوعاً، كقطع الماء أو الكهرباء نتيجة للإفراط في الاستهلاك.

وفي عالم لم يعد فيه للخلافة وجود، وحيث لم يعد المسجد المكان الرئيس للمدينة، نجد أن الخطبة فقدت التحديدات والوظيفة التي كانت لها في أيام الإسلام التقليدي، حيث لم تكن ينافسها أي شيء آخر. ذلك أن تنوع المعرفة، وعلمنتها والثقافة العامة، تفقد وعظ العلماء، سمته الأساسية والأخلاقية. فالخطاب السياسي في البرلمان. أو في اللقاءات

٢٤ - انظر التحليل الرائع، العائد إلى ماقبل الثورة، حول التبشير في إيران. مفهمة التغير الاجتماعي، من خلال الرموز (والاستعارات، أو الكتابات) مجلة دراسات آسيوية وأفريقية، ١ - ٢ (١٩٧٨) ص ١ - ١٣.

الشعبية، أصبح أفضل إذاعة (في الصحف، والإذاعة). وهو يستجيب ـ بشكل أكمل، من الوعظ ـ لتطلعات أبناء المدن الحديثين، الذين يرون أن المسجد مكان هامشي، يتصل بثقافة الماضي.

وعلى الرغم من أن وسائل الإعلام الحديثة، كالصحافة، ووسائل الإعلام السمعية البصرية، كالمذياع والصوت الممغنط، والسينما والتلفزيون خاصة، قد احتلت اليوم، في إيران، كما هي الحال في كثير من بلدان العالم الثالث، مكاناً هاماً، وبسرعة كبيرة، فإن قبولها أثار مشكلات دينية متنوعة (كالقول: إن هذه لم تكن موجودة في عهد النبي! وإنها كثيراً ما استخدمت وأشرف عليها من قبل نُخب غير موالية للدين، وكانت تذيع بعض الموسيقى المثيرة، أو منوّعاتٍ غير حييّة ـ ولهذا اعتبرها كثير من العلماء أدوات شيطانية...)؛ إلا أن علماء الاجتماع الحريصين على التنمية، أو موظفي النظام السابق، رأوا فيها أدوات للتمغرب المعلمن، وساعدوا على تعميمها. أما المثقفون،الراغبون دوماً في القضاء على عدم الفهم، وعلى اللاتواصل، اللذين كانا يفصلانهم عن الجماهير.. فإن هذه الوسائل الإعلامية لاتقدم إلا فوائد ومزايا محترمة، حتى إذا كانت لا تؤمِّن ـ بسبب عدم وصولها إلى جمهور أوسع ـ إلا إعادة إنتاج موسعة للثقافة المترجمة، في أفضل الأحوال. غير أن رجال الذين لم تكن لديهم نفسُ الموانع الداخلية التي لدى المثقفين، لم يسؤهم وجودها، ولئن استخدموا وسائل الإعلام البصرية السمعية، علناً أمام الناس، أحسن الاستخدام، فذلك لأنهم... كانوا مهيئين لها أحسن التهيئة عن طريق الوعظ، الذي سرعان ما أعادوه إلى مكانته السابقة.

إن السلطة وتأثير رجال الدين، على الرغم من توقعات المثقفين المتغربين السلبية، لم يضيقا بسيرورة التحديث هذه، بل على العكس، نراهم وقد أبرزوا كأفضل مايمكن. وظهر اللانجع الملازم للخطاب المترجم والمستورد.

أكبر الظهور، عندما تخلى رجال الدين عن تحفظاتهم التقليدية، وخرجوا إلى الشوارع في المدن الإيرانية، على رأس مواكب فخمة. ولما كانوا أقرب إلى الشعب، فإنهم كانوا يتحدثون بلغته، وكانوا يحسنون الكلام. ذلك أن هذا فن نُشِّئوا عليه، منذ السنوات الأولى التي قضوها في مدارسهم الدينية في إيران. وعلى ذلك فإن رجل الكلام انتصر بسهولة على الرجل الذي نُشِّئ في الجامعة.

وكان المثقفون (من رجال الفكر أو رجال الدين) يلتقون في أماكن ذات نوعية خاصة. وهذا الفرق في تعريف الأماكن المقدسة والأماكن العادية، يُعتبر مَعلَمَاً هاماً من معالم الثورة الإسلامية. وليس الجامع مكاناً للصلاة فحسب (أي مكان الإتصال بالأشياء العلوية). بل هو أيضاً مكان تجمّع، يُعلّم فيه رجل الدين. وهناك مساجد في كل المدن. وكل الأحياء في المدن، وحتى في القرى المعزولة. أما هندستها فإنها تشتمل تقليدياً، على إيوان مفتوح على ساحة كبيرة يتوسطها مكان الوضوء. وفي المسجد غرف أخرى محمية من البرد والمطر، تتيح عقد الاجتماعات، في الأيام الشتوية. ثم إن تشكيل مكان المسجد بسيط نسبياً، ومتعدد الاستخدامات: وعلى الأرض بُسط أو سجاد يمكن فرشها وطيها، ساعة نريد، فتتيح للناس القيام بصلواتهم المألوفة، أو إقامة حلقات أضيق لتلقي العلم من معلم. وفيما عدا الاجتماعات الهادفة إلى الصلاة أو التعليم، فإن الجامع واحة للصمت والهدوء وسط شوارع يكثر فيها المارّة والأسواق الصاخبة.

وعلى العكس من ذلك، نجد الجامعة مبنية بهندسة حديثة ومعقدة، متصلة بالثقافة المستوردة، فلا يصل إليها إلا بَعضُ المحظوظين، ضمن قواعد دقيقة أو معقدة، تقوم فقط في أمكنة خاصة بها، ويراقب الداخلون إليها. وهي تملك مكاناً يلائم حاجات معيّنة، قلما ينفتح للمناسبات المفاجئة.

وقلما يكون للجمهور نصيبٌ في أن يُستقبل فيها، باستثناء البرامج التي قد تكون نُظمت من أجله. وتذكّر الجامعة هنا بمكان يُطلُّ فيه العقلُ على العالم، إطلالة أكبر من تلك التي نعرفها للمدرسة. ولكن لا علي العالم وحده، بل على العلوم والتقدم، اللذين يأتيان من الغرب، أي من حيث نفقد الصلة مع الثقافة الشعبية العفوية. والخلاصة، إذا نحن أردنا استعادة التصوير السابق قلنا: هناك حيث المسجد وسدنته يبدون حَسَني الاتصال بالجمهور (أي الأمة، والمسلمين، ومشكلاتهم الاجتماعية الاقتصادية) فإن الجامعة تحسن استقبال العالم الخارجي، وهي وحدها، في إيران، التي تدّعي أنها تعرف وتُعلّم. وهي تنظر أيضاً إلى ماهو ـ الوراء ولكن هذا «الماوراء» مُحايِث، وعندما تنشط للتأملات الميتافيزيكية، فذلك من منظور الحديث عن «الماوراء» الجغرافي.

ومن هنا نفهم لِمَ كانت المساجد تستخدم من قبل النظام الجديد، مفضلة على غيرها، كمراكز نشر للقبم والتعبئة. وعندما تصبح المساجد مراكز إدارية تشبه المؤسسات (لتوزيع البضائع المقننة، ومراقبة الشعب) فإنها تنتزع عن نفسها، جزئياً، صفة القداسة، لكنها تحسن تأطير الشعب، وفي الوقت نفسه، فإن صلاة الجمعة في أماكن عادية، تفتح ثغرة للأسلمة، في عالمٍ كان من قبل موقوفاً على الغرب.

إن إعادة توزيع أمكنة الكلام أمر ذو معنى. إذ لم يعد هنالك، بعد الثورة الإسلامية، من هُوَّةٍ تفصل المثقفين الذين «يفكرون بوضوح» تبعاً للتعبير الفارسي الذي يذكّرنا ببنوّةٍ لعصر الأنوار، في القرن الثامن عشر، أي بتحرير العقل «روشان ـ فكر». وهناك عدة أسباب تفسر هذا التغيير: إن الوظائف الجديدة التي يدعي إليها رجال الدين من قبل النظام الإسلامي، تتيح لهم أن يشغلوا من جديد مكاناً أساسياً في المجتمع، وإعادة اكتشاف العالم. ومن جهة أخرى، فإن جيلاً جديداً من المثقفين، بأني من

الأوساط التقليدية، لكنه يؤهل من جديد في مدرسة الحداثة. ويكتسب القدرة على الحديث العقلي، من غير أن يعدل أو يهجر الصلة بالثقافة الإسلامية: والعالم، بالنسبة لهؤلاء وأولئك (أي للجيلين) جيلٌ يجب أن نعيد الاستيلاء عليه.

ولكن الأمر لايتعلق بنفس العالم، عالم القرن التاسع عشر، الذي تسوده أنوار الغرب، بل بعالم يبدو فيه الغرب في تراجع، لحساب الإسلام الذي يعي أو يستعيد الوعي بأهميته، حيث العالم الثالث، بصورة عامة، هو السائد أو الموجود. ولكن وجود العالم الثالث، ليس أمراً جديداً بالنسبة للمثقفين، الذين تابعوا، منذ عشرات السنين، سيرة النضال ضد الاستعمار وحرب فيتنام، والمشكلة الفلسطينية، وصعود حركة عالم عدم الانحياز، والنضال ضد التخلف.. وبالمقابل، إذا نحن نظرنا إلى رجال الدين الذين وصلوا حديثاً إلى السلطة. والذين اضطروا لإعادة تحديد مكان إيران في العالم، فإن اكتشاف نيكاراغوا وأنغولا ونضال المسلمين في لبنان والفيلبين، أو في أفغانستان، هذا إن لم تذكر إلا بعض النقاط الحارة ـ كل ذلك كان ينبغي أن يكون جديداً بالنسبة إليهم. ولكنهم لم يكونوا ينتظرون أن يكونوا على رأس السلطة في بلدهم، لكي يطلعوا على هذه الطرائف: أو يمكن القول بأن الخميني، منذ لجوئه إلى العراق، لم يعرف المنظمات الفلسطينية أو اللبنانية، التي كان بعض زعمائها يطلبون من قبل مساعدة المراجع الإسلامية؟ إن وعي «العلماء» بنضالات العالم الثالث، بعدأن وجدوا أنفسهم فجأة في مواقع القيادة في بلدٍ يصارع الولايات المتحدة، كان يتيح لهم التنافس مع المثقفين «الإسلاميين» الحديثين. وليس هؤلاء الأخيرون، بعد كل حساب، إلا أولئك المختصين بقضايا الغرب.

لكن نفوذ العلماء، وهم في موقف الرفض، قد تضاءل في ظل

الجمهورية الإسلامية: لقد كان العلماء الذين تمتعوا باستقلال كبير بالنسبة إلى السلطة السياسية، غرباء عنها، وخصوماً لها. إلا أنهم قد انحلوا جزئياً، فيها. وليس خطيبُ الجمعة مجرَّد ممثِّل للسلطة، بل هو الآن ممن يملكون هذه السلطة. ونشأ عن ذلك انقلاب في التقييم: إذ أن علاقة المثقفين بالغرب، تفقد صفتها المخزية التي تجعلها عمالة لنظام عالمي قامع. وتكتسي ببعد إيجابي، هو المساهمة في التحديث، الذي أصبح أكثر تشويقاً، من حيث هو «الثمرة الممنوعة». وفي الوقت نفسه، نجد الإنغلاق الايديولوجي والاعتماد المفرط من قبل رجال الدين على المقولات المتعارضة، مثل المحروم /القوي/ والنقي /النجس، بحرمانهم من إغرائهم كمناضلين ليجعل منهم بوقاً للقيم السلبية.

وأخيراً يجب القول: إنه على حين أن رجال الدين والمثقفين، كانوا يعيشون في حلقات منفصلة قبل الثورة، فإن الجمهورية الإسلامية أكثرت من فرص الالتقاء والتجابه بينهم، في البنى الجامعية، أو معاهد البحوث، أو في مختلف وسائل الإعلام، التي يُعبِّرون فيها عن أنفسهم، أو في مراكز اتخاذ القرار في الدولة. فالجسور المؤسسية بين النظام التعليمي الديني (الخوجاية العلمية)، وبين النظام الجامعي الحديث، التي دعت إليه الثورة الثقافية عام ١٩٨٠، لم تقدِّم بعد ثمارها. ولكن الحدود القائمة بينهما ليست مسدودة. ذلك أن مجالس ولجاناً كثيرة، تقدم الفرصة للجامعيين للإلتقاء برجال الدين. أما الأول، فإنهم إذا قبلوا الشروط الجديدة، يمكن أن يُدعوا إلى الكلام في المساجد. أما أولئك الذين يختلفون اختلافاً كاملاً عن النظام، فإنهم يؤثرون الصمت، ويهتمون أكثر من أي وقت آخر بحديث رجال الدين، فيحللون آلياته، ويترقبون لحظات ضعفه. وأخيراً فإن إدارة الشؤون العامة، بأيدي بعض رجال الدين، ومسؤوليهم خلال الحرب في تنظيم الدفاع عن الوطن، وتمثيلهم في الخارج، كل هذه مهمات

جمعية ينبغي عليهم أن يستعينوا فيها بكفاءات إيرانية، من غير رجال الدين ـ وأحياناً من غير المؤمنين، مما يساعد الطرفين، طرف رجال الدين، وطرف المثقفين، على أن يعرف كلٌّ منهما الآخر معرفة أكمل، وأحياناً ـ وعلى الأرجح ـ على تنافس أكبر، مما يعقب كراهية متبادلة.

وترافق توزيع الأدوار والغياب الجزئي للمثل الأعلى ـ النموذجي للمتعلم المثقف أو رجل الدين، مع صعود فئة جديدة من المفكرين، غير الأدباء، هي طبقة المهندسين الإسلاميين[٢٥]. ويمثل بازركان جيلاً جديداً جيداً، سابقاً أو متقدماً على عصره. وكان قد بيّن أن رجلاً اختصاصياً بمعرفة علمية محدَّدة، يستطيع أيضاً، أن يصبح مناضلاً يحسن الكلام. وجاء بعده عدد من طلاب الكليات الفنية، كانت مهنتهم على صلة بالمادة أكثر مما هي على صلة بالأفكار، وبالصناعة، لا بالجامعة، إلا أنهم أصبحوا ركائز انقلاب القيم التي رافقت الثورة. وكانت معرفتهم التقنية لاتستدعي، في ذاتها، لا القيم ولا التراث، ولكن تستدعي كفاءة من نوع ما، وتتيح للناس أن يثقوا بهذا التحالف غير المعقول، أي تحالف المعرفة الوضعية التي تغيّر العالم. والمعرفة فوق الطبيعية التي تمسُّ قلوب الناس. إن حديث هؤلاء المهندسين غير الخاص، لا بالإسلام ولا بالغرب، يبدو لنا أحياناً تافهاً، ولكن تأثيرهم يتجاوز تأثير رجال الدين، ورجال الفكر. وبفضل هؤلاء، نجد أن إيران بعد عشر سنوات من الثورة. وثماني سنوات من الحرب، لم تنهزم خلافاً لكل التوقعات.

صورة جديدة للدين، الايديولوجيا

دانَ «داريوش شايجان» أدلجةَ التراث أو السنة، التي تمت بشكل بارز

---

٢٥ ـ انظر من أجل هذا المفهوم N. gole. مهندسون مسلمون وطالبات محجبات في تركيا مابين الفردية والجماعية. نشر كيبيل وريشار؛ مثقفون ومناضلون. ص ١٦٧ ـ ١٩٢ والحادثة صحيحة أيضاً في إيران.

على يد الثورة الإسلامية[٢٦]. وهو يرى في «الماركسية العامية» التي تنقلها «الايديولوجيات الشائعة» جوهر حادثة يسميها أو يراها هو شيطانية، ويعني بها «الثورة الدينية». ويتخذ «شايجان» مثلَ علي شريعتي، أي ذاك الذي أشاع في إيران استخدام كلمة «إيديولوجيا» بمعنى جملة من النظريات الماخوذة من المعتقدات الدينية، لكي تُشرف على العمل الاجتماعي والسياسي: كان شريعتي يقابل الإسلام «كإيديولوجيا» توضع قيد التطبيق النشيط للمعتقدات، بالإسلام الآخر الذي هو ثقافة دينية، أو احتفاظ بإرث من العقائد[٢٧]. لكن كلمة الإيديولوجيا يُرفع بها الصوت عالياً اليوم، وبقوة أيضاً، من قبل السلطات في الجمهورية الإسلامية. ولكن هذه السلطات لاتخلط بينها وبين «العقيدة» (مكتب). وبالإيديولوجيا يقف الإسلام المناضل، كمنافس للنظريات السياسية، كالماركسية، أو القومية أو غيرها. غير أن شريعتي، معبود طلاب المدارس الثانوية، قبل الثورة، لم يُشر إليه، ولامرة واحدة، في الكتب المدرسية المعروفة اليوم، بحكم الرقابة التي لاترحم، ولكن حديثه الذي تشبع به المناضلون الإسلاميون في مرحلة التعبئة الثورية، هو الذي يُبنّي (يعطي بنية) للمجال الفلسفي لدى المربين في العهد الجديد. وعندما قام شريعتي بتسييس الدين، تسييساً عنيفاً، فلا ريب أنه قلب النظام الديني، وفرض صوراً من التفكير يصبح فيها الدين أحياناً وكأنه إيديولوجيا.

ولدينا كتاب لتعليم الديانة، في إيران، منشور عام،١٩٨٨ وهو مُعَدّ لطلاب السنة الأولى من التعليم الثانوي (أي لطلاب يتراوح عمرهم بين ١٥ ـ ١٦ عاماً). وهو يبدأ ببعض التعاريف المثيرة للإهتمام. والتي تحدِّد

---

٢٦ ـ شايغان. "ماهي الثورة الدينية؟" باريس، نشر دار Auyomd hui ١٩٨٢، ص ١٧٩ و ٢١٦.

٢٧ ـ علي شريعتي. با ـ مكاتب ـ با... ص ٩ ـ ٢.

الهدف من التعليم الديني: فهو، في آن واحد، مكتب أو (عقيدة)، وجاهان بيني (رؤية للعالم أو Weltanschuung) (إيديولوجيا)[٢٨].

«إن معرفة كل فرد بالعالم القائم، ووعيه له، أمر يطلق عليه اسم «رؤية العالم». ثم إن البرنامج، والطريق والطريقة التي نختارها لأنفسنا خلال الحياة تكشف عن «إيديولوجيتنا» أو عن إيديولوجية ما (وفي الهامش نرى مايأتي: إن الإيديولوجيا تستخدم بمعنيين، معنى خاص ومعنى عام. أما بالمعنى الخاص، فإنها (الايديولوجيا) مجموعة القيم والواجبات، أو مجموعة فرائض وتحريمات (منظومة قيم)، وأما بالمعنى العام، فإن الإيديولوجيا كلمة تعادل وترادف كلمة مكتب (عقيدة). مثال ذلك أننا عندما نقول: الإيديولوجيا الإسلامية، فإننا نعني بها عقيدة الإسلام. فإذا تعلق الأمر بالمناقشات الدقيقة والعلمية، كان للإيديولوجيا المعنى الخاص الذي أتينا على ذكره، على الرغم من أن لهذه الكلمة، في الأحاديث الدائرة بين الناس، معناها العام). وهكذا فإن رؤية العالم، هي مايدركه كل إنسان من العالم، مايعرفه عنه وعن أحداثه، إنها مجموعة مانعيه من عالم الوجود، ومن عالم الإنسان بين أشياء أخرى، على حين أن الإيديولوجيا هي الطريق والطريقة اللتين نختارهما للتأثير في حلبة العالم.

وهذه المجموعة المكوَّنة عن طريق رؤية العالم والإيديولوجيا، هي عقيدتنا (نظريتنا) أو (مكتب). وتسمى مثل هذه النظرة إلى العالم وإلى الحياة الإنسانية، باسم النظرة العقائدية (مكتبي). والإنسان الذي يفكر، على هدا الأساس والذي يعرف أنه ملزم بتحقيق منهاج وإيديولوجية العقيدة يُسمى «مكتبي».

وكلمة مكتبي تعني الإنسان العقائدي، أو الذي يحمل عقيدة.

---

٢٨ ـ انظر ريشار: "تعليم الديانة في مدارس الدولة في إيران". نشر دار فيليم ١٠٧ ـ ١٠٨ في مجموعة عوالم مدرسية وديانات. سيرف، ١٩٩٠، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

ويغريني أنا أن أسميه «أصولياً». ولدينا هنا مثل جيد على يبوسة الفكر المشار إليه بالانغلاق في التعريفات التصنيفية.

وهناك كتاب مدرسي آخر معسكر، هذه المرة، للأقليات غير الإسلامية مثل الزرادشتيين، واليهود والمسيحيين، ولكنه مكتوب على يد وزارة التربية. وهو يعرّف الايديولوجيا التوحيدية، فيقول: إن الحياة رحلة، يجب أن تعرف إلى أين نذهب فيها (وهذه هي رؤية العالم) ونختار الذهاب إليه وننظّم الرحلة؛ وهذه المرحلة الأخيرة، هي مرحلة الإيديولوجيا «أي الطريق أو الطريقة التي نختارها فيما يقدمه لنا العالم» أي الواجبات، والمحرّمات؛ ثم إن رؤية العالم والإيديولوجيا، يؤلفان معاً العقيدة (المكتب)[٢٩].

يبدو إذن أن تحليل «شايفان» مبرَّر: وهنا نجد، بوعي، تحول الرسالة الدينية إلى منظومة من التفكير والعمل، وعقيدةً مغلقة رُدّت إلى وظيفتها النفعية. وبطبيعة الحال، فإن البعدَ المتسامي (أو المتعالي) غير منفي من الدين، ولكن المجال المتروك للعبادة، والصلاة الشخصية، والعلاقة الفردية بالله، قد اختصر بحكم الأهمية الممنوحة للبعد الاجتماعي، والنجوع الجمعي للأمر الديني. بل إن هذا هو مايبرر لكتاب الكتب الدينية في الجمهورية الإسلامية، هذه المحاولة اللامعقولة، في نشر كتب دينية عامة، تصلح لطلاب «الأقليات» (أي اللامسلمين). وحقاً فإن هناك نقاطاً متشابهة، في معتقدات اليهود والمسيحيين والمسلمين، بل وحتى للزرادشتيين، إذا كنا نتسامح بعض الشيء في التعاريف. ولكن ماهو مهم بالنسبة إلى سلطات الجمهورية الإسلامية، ليس أن نجد وحدة دينية ابراهيمية أو بنيوية، إيرانية.. بل هو الوقوف بين الأقليات الإيرانية وبين أن نغريها بالتخلي عن كل عقيدة دينية، وأن تستسلم إلى إيديولوجيات دنيوية. إن كتب الدين الأرمنية

٢٩ ـ ريشار. تعليم الدين، ص ١٠٨.

في إيران. إذا هي تركت للأرمن، فلربما كونت وطنيين ينادونه بأرمنة العالم، أو لربما جعلوها ماركسية، فكوَّنت ماركسيين ـ وهذا أسوأ، ذلك أن المسؤولين الأرمنيين متهمون، بتقديم القيم الوطنية على القيم الدينية. ويجب أن ننقذهم من ذلك، بأن نفرض عليهم هذا النوع المتخلف من الدين، الذي هو الإيديولوجيا.

العلاقات بين الشيعة والسنة

ومن الطبيعي، بالدرجة المناسبة، أن يكون للنظام الذي استقر في إيران بعد الثورة، علاقات صعبة مع غير المسلمين الذين كانوا أفضل حالاً مع المبادئ العلمانية، السائدة قديماً في عهد الشاه. ولكن واحدة من مفارقات الجمهورية الإسلامية، هي الصعوبة التي تلقاها، في تحديد أو تعريف علاقاتها مع المسلمين السنيين. وهذا هو حقاً، رائز اللاتعصب المذهبي الذي ينتظره كل الراديكاليين الإسلاميين، من أجل الانضمام (أو الولاء) للنظام الخميني: ولئن كان القادة الجدد الإيرانيون، يريدون كما يقولون ـ تصدير ثورتهم، فإن عليهم أن يبرهنوا أنها غير مقصورة على الشيعة وحدهم، وأن يستأنفوا لحسابهم تلك الجهود المبذولة منذ أواخر القرن التاسع عشر، من أجل إنشاء وحدة إسلامية، بدءاً من جمال الدين الأفغاني (أساد آبادي)، طمعاً أو طموحاً في جعل الفرق الإسلامية المختلفة، ذات بعد عالمي مشترك.

ولقد سبق أن لاحظنا ـ سواء أكان الأمر يتعلق بوضع دستور، عام ١٩٧٩ أو بكتابه منهج الجمهورية الإسلامية ـ أن إرادة الانفتاح للسنيين يصطدم بضرورات تعبئة الشيعيين، وأن هذه الأخيرة تتعلق أشد التعلق باستخدام مصطلحات شيعية حصراً، كالاحتفال بذكرى مقتل الشهيد الحسين، أو انتظار الخلاص برجوع الإمام[٣٠]. وعندما كان الإمام الخميني

يلقي خطاباً مركزاً حول مصطلح شيعي، فإن الصحافة العربية، المنكمشة عادة، عن الثورة الإيرانية، كانت تنشر هذا الخطاب طواعية في الصفحة الأولى، وكان هذا يكفي، لإزاحة الجمهورية الإسلامية عن السنيين، أو إزاحة السنيين عنها، في الحين الذي كان هؤلاء يحلمون فيه بتجربة هذه الثورة عندهم.

لكن الجهود المبذولة للتقريب بين الشيعة والسنة لم تبدأ مع الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩[٣١]. وتتغير درجة التعارض بين الفرقتين الإسلاميتين، تبعاً للمدارس الفقهية: فالحنابلة، والوهابية خاصة، أشدُّ انغلاقاً على الشيعة من الشافعية أو الحنفية، وبالمقابل فإن بعض فرق الشيعة (كالإسماعيليين مثلاً أي المؤمنين بالآغا خان) أكثر تمنعاً على اللقاء من الشيعة الإمامية الاثني عشرية ـ وهؤلاء هم الذين يعنوننا في هذا الكتاب ـ فلا يصلون معهم (الشيعة أساساً، والسنة، يمكن أن يُصلوا معاً في المساجد، بلا حرج). بل إن نادر شاه، حاول منذ القرن الثامن عشر أن يَرُدَّ الشيعة إلى مستوى المذهب الفقهي الخامس وسماه بالمذهب الجعفري، باسم الإمام السادس، جعفر الصادق. ترى هل كانت غايته إضعاف التوتر بين إيران، وبين جيرانها (الأفغان، الأوزبيك في الشرق، والعثمانيين والعرب في الغرب؟) أو كانت غايته التميز بوضوح عن الأسرة الصفوية التي قضى على وجودها، منذ قليل، والتي يدين لها الإيرانيون بأنهم شيعة؟ إنه يبدو أنه كان يرى، بصورة براغماتية، ضرورة محو أصوله الشيعية، لكي يحسن تثبيت شرعيته كملك بين الشعوب السنية في امبراطوريته الواسعة، حيث كان الشيعة مجرَّد أقلية صغيرة[٣٢]. ولم يبق من هذا

---

٣٠ ـ انظر الفصل الذي عنوانه: مصير مرتبط بإيران؛ سيفان. الجذرية السنية في الشرق الأوسط، وداخل الجمهورية الإسلامية. IJMES، ٢١، ٢، ١٩٨٩، ص ٢٢.

٣١ ـ عناية، "أفكار إسلامية سياسية حديثة". ص ٣٠ ـ ٥١.

التطوير الكبير الذي جعل الجمهور يصادق عليه عام ١٧٤٣ عن طريق الفقهاء من كل المذاهب، إلا منع لعن الخلفاء الثلاثة الأول، عندما اغتيل هو عام ١٩٤٧، ذلك اللعن الذي كان قد أصبح من الشعائر التقليدية في إيران منذ عهد الشاه اسماعيل الصفوي، في بداية القرن السادس عشر.. وكان الفقهاء الشيعة يعترفون بعد ذلك بشرعية أبي بكر وعمر وعثمان، كخلفاء للنبي.

لكن التدخل الأوروبي، بدءاً من القرن التاسع عشر، جعل انقسام المسلمين شيئاً لاقيمة له، وكان يحاول، تبعاً للمناضلين المجابهين للاستعمار، أن يستخدم هذه الانقسامات المذهبية، للسيطرة أكثر فأكثر على الشعوب. وأول من فهم هذا الخطر، وانتبه إلى ضرورة علاجه، هو جمال الدين الأفغاني: فقد وُلد هذا الرجل شيعياً (لأنه كان إيرانياً من منطقة همذان). ولكنه لم يتردد في جعل الناس يرونه كواحد من الأفغانيين السنة. وقام بدءاً من عاصمة الخلافة استانبول، بدعاية عنيفة، من أجل توحيد المسلمين، ومن أجل تعزيز سلطة الخلافة. ولم يكن هذا النشاط مستلهماً من الرغبة بالتقريب روحياً بين المسلمين بالدرجة الأولى، أو من ضرورة التفكير بأخطاء الماضي، أو بوحدة جماعة المؤمنين، بل كان مستلهماً من الضرورة السياسية القاضية بجمع كل القوى الإسلامية، من أجل مجابهة المحاولات الاستعمارية.

لكن الخطر الأكثر خصوبة في عملية التطوير الإسلامي، التي بدأت مع الأفغاني نفسه، ومع نصيره المصري، محمد عبده، لم يكن يمضي في اتجاه

---

٣٢ ـ وثيقة الاتحاد الإسلامي النادري (أو التزام نادر، من أجل وحدة الإسلام). من نشر باديفار. لوزال، هـ. آلغار. "الشيعة وإيران في القرن الثامن عشر". نشر دار Th. Naff nd R. Owen (النف وأوفن). "دراسات حول التاريخ الإسلامي في القرن الثامن عشر"، كاربوندال /إدوار سفيل إيللينوا ـ لندن، أستين ١٩٧٧. ص ٢٨٨ ـ ٣٠٢.

التوفيق بين السنة والشيعة، بل في اتجاه أصوليةٍ معادية للشيعة، أي في عودة إلى معتقدات الأجداد أو السلف (ومن هنا جاء اسم السلفية)، وتحرّي كل ماهو في السنن المتخلفة تاريخياً من أشياء مخالفة للعقل، أي عن المعتقدات التي تعارض الشيعة، خاصة.

وقد كتب رشيد رضا، خليفة الأفغاني ومحمد عبده، حتى عام ١٩٣٥ (عام موته)، كتاباً بجزأين عن السنة والشيعة[٣٣]. وكان يعتقد، كما يقول ألبير حوراني، أن من الضروري توحيد الشيعة والسنة، وأن هذا ممكن بشرطين: أولهما أن يتعاون الفريقان على وضع النقاط التي تتشابهان فيها، أو تتفقان عليها، ويعفو كل منهما عن الآخر، حول النقاط التي يختلفان فيها، وأنه عندما يسيئ أحد أعضاء فرقة ما، إلى عضو آخر من الفرقة الأخرى، يكلف من هو من فريقه بالرد عليه. وإلى جانب هذه العواطف الحلوة، كان رشيد رضا ـ كلما ثارت قضية تُفسِدُ المصالحة بين المذاهب ـ سريعاً في اتهام الشيعة، وعزو دوافع سيئة إلى رؤسائهم. وعنده أن الشيعة لمامة من الأساطير والبدع المحرمة؛ وأن قادتهم يقفون ضد وحدة العالم الإسلامي، بحكم طمعهم ورغبتهم في الشهرة؛ إن هذه الفرقة نشأت عن اختلاف عقائدي، لم يكن قائماً أيام سلفنا الصالح ـ ولذلك يجب أن يكون مشبوهاً، وعن تلاعب اليهود الذين تظاهروا بالإسلام، فدخلوا إليه ليحرّفوه. ومن هنا نقدّر ـ كما يرى الحوراني ـ أن رشيد رضا، كان على علاقات سيئة بالشيعة، على الرغم من جهوده النظرية من أجل التقارب بينهم وبين السنة.

ولكن الاتصال بين الفريقين لم يكن مع ذلك، منغلقاً. ذلك أن أفضل تيار للمصالحة بينهما لابدَّ وأن يمر بهذا النوع من التطوير الأصولي

---

٣٣ ـ انظر ألبرت حوراني. "الفكر العربي في العهد الليبرالي، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩"، اكسفورد. نشر جامعة أوكسفورد. ١٩٦٢ (طبع ثانية عام ١٩٧٠)، ص ٢٣٠ ومابعدها.

السلفي. غير أن هذا التطوير لم يُعرف إلا قليلاً. وذلك لأن أكثرية رجال الدين الشيعة، اطرحته جانباً، ولأنه كان يتم في فترة، كانت إيران فيها تمرّ بمرحلة علمنةٍ عنيفة. إلا أن حركة تطويرية مماثلة بدأت تتم في إيران متأثرة بصورة غير مباشرة بمحمد عبده وبرشيد رضا، وتردّد صداها في جيل كامل من المثقفين بين عامي ١٩٢١ و ١٩٤١. وخير ممثليها هو شريعتي صانغلاجي، رجل الدين الشيعي، الذي كان قد قرأ ماكتبه رجال الإصلاح الديني المصريون. وقد تأثر أيضاً بالحركة الوهابية الحنبلية الأصل، واستمد منها بعض قواعده (مثل رفض رفع مستوى القبور عن سطح الأرض، وعدم ضرورة المآذن...)[٣٤].

وعلى أكبر الظن، فإن في وضع علي شريعتي على خط الصانغلاجي، شيئاً من المغامرة. ولكن رغبته في تحرير الإسلام من رجال الدين، يقرّبه منه من نواحٍ عديدة. ذلك أن التطابق مع الإسلام السُنّي، يأتي، عنده، كمقابل مضادّ، للشيعة المتفسخة، أي تلك التي يسميها «بالشيعة الصفوية». وهو يقدم عن هذا النوع من التشيع مثلاً هازلاً، يُرى فيه مؤلف شيعي يمضي حتى إلى جرّ الخليفة عمر في الطين. وعنده أن هذا العمر، إنما جاء من أصلٍ داخله الزنا. وهذه الفضيحة هي شبيهة ـ بالجملة ـ بتلك التي تعزى للشيعة من قِبَل السنة الظافرة، في موضع آخر: كالاحتقار الهدام والمغلق على النقاش. ومقابل هذا الإكليروس الصفوي، وُجد رجال دين شيعة، استحقوا ـ كما يقول شريعتي ـ أكبر الاحترام من السنيين. ونراه يذكر إلى جانب آية الله حسين بوروجيردي (وهو أحد الرؤساء الروحيين الإيرانيين الكبار، مات عام ١٩٦١) وعبد الحسين أميني، وآية الله مازندراني)، ويذكر لبنانيين من نوعهم، مثل محسن أمين، من جبل عامل وجواد مغنية، أو عراقيين، مثل محمد حسين قاصف أو الذي صدر

---

٣٤ ـ انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، وريشار، شريعتي.

له كتاب بالفارسية في قم، على يد مؤسسة أنشئت للتقريب بين المسلمين، إسمها (دار التقريب)، ونراه يقدِّم خلاصات واسعة عن مثل هذا الموضوع المسكوني[٣٥]. أما صانعوا هذا التقريب الذي يمتدحه شريعتي، فهم، من الطرف السني، شيوخ مشاهير منهم الشيخ شلتوت (رئيس الأزهر سابقاً). وهو الذي رخص بدراسة الفقه الجعفري عام ١٩٥٩، في جامعة الأزهر، ويرى هذا الكاتب، أن المصلحة تقضي بالعمل في هذا الاتجاه، في فترة نجد فيها العالم الإسلامي، مقسّماً، تجاه الإمبريالية، ولم يعد يعي معنى وحدة جماعة المؤمنين.

وعلى ذلك فإن علي شريعتي كان يحب قيام تقارب مع المسلمين السنيين، وهذا لايعني أنه تنازل او قلل من قيمة الأفكار الشيعية الكثيرة التي كانت كتبه مترعة بها: مثل الحاجة إلى وجود إمام على رأس الجماعة، والقيمة النموذجية للإمام الحسين، والمعنى البارز لعدالة الإمام علي، والانتظار الدينامي لعودة الإمام. ومن الناس من أفرط في الاعتماد على جهل القراء، عندما قدموا عن شريعتي صورة مجردة من كل موقف شيعي، فلم يختاروا من نصوصه إلا تلك الأكرم للإسلام. لكن هذا الاصطفاء، عن طريق الحذف، يعطينا صورة خاطئة، ممسوخة عن المؤلف، معدة لحساب القراء السنيين[٣٦]، (بغية حملهم على الموافقة على مجموع الآراء).

وعلى ذلك فإن التقارب بين الشيعة والسنة، قضية ذات تاريخ. وحتى إذا كان الأمر يصطدم أيضاً بعادات قديمة، فإنه لم يُخترع اختراعاً عام

---

٣٥ ـ علي شريعتي. "التشيع العلوي والتشيع الصفوي". (الأعمال الكاملة ٩) طهران ١٣٥٩/ ١٩٨٠ ص ٧٢ ـ ٨٨، ٢٤٨ ومابعدها؛ م. م. فيشير، "إيران: من الخلاف الديني إلى الثورة"، نشر كامبريدج ـ لندن، وهارفارو، ١٩٨٠/ ص ١٧٨.

٣٦ ـ انظر على سبيل المثال كتاب علي شريعتي المترجم بقلم هـ. ألغار: حول سوسيولوجية الإسلام. نشر دار بركلي، ميزان ١٩٧٩.

١٩٧٩، من قبل الجمهورية الإسلامية الإيرانية[٣٧] وحتى الخميني نفسه، الذي يرغب كل الرغبة في توحيد الجماعة الإسلامية، فإنه هذّا الجدل القائم بين رجال المذهبين، باعترافه (لم يعد يفعله الشيعيون منذ القرن الثامن عشر)، بفضائل الخليفتين الأولين، أبي بكر وعمر.

«إن خليفتيه الأولين، أبقيا واحتفظا بالخط الذي كان عليه النبي في حياتهما الشخصية والعامة، على الرغم من أنهما خالفا هذا الخط في نواح أخرى حتى بدات (الانحرافات) الخفية تظهر في عهد عثمان، وهي خلافات أرغمتنا اليوم، على الوقوف هذا الموقف الرهيب (يعني هنا تفرق المسلمين، وتدخل السلطات الاستعمارية)[٣٨]».

أما الخليفة الثالث، فإنه لم يعد إليه الاعتبار. أو ليس سلوك حكومته هو الذي أثار الشحناء بين قبيلته هو (بني أمية) وقبيلة علي؟ إلا أن الخميني لم يقف عند هذا الحدّ. وتسهيلاً للاتصالات بين الشيعة والسنة، فإنه رخص لجماعته أن يُصلوا وراء إمام سني، ولقد يَسَّر هذا التطوير، البسيط في الظاهر، ماهو مطلوب نوعاً ما من التقارب بين جماعات المذهبين، لدى القيام بشعائر الحج السنوي إلى مكة، بمناسبة زيارة بعض الشخصيات السنية للجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ولقد لاحظنا فيما سبق ذلك التناقض الذي لاينحل، بين الخطاب ذي المدى العالمي، الهادف إلى جمع المسلمين كلهم، تحت علم واحد، قد يكون الخميني أول رئيس له، وبين التعبئة الشعبية حول أفكار ربما كانت شيعية خالصة، بعض الأحيان. إلا أن هذه التناقضات تجرّ، بالنسبة للنظام الإيراني الذي يتولاها، صعوبات سياسية، داخلية وخارجية: أولها صعوبة

---

٣٧ ـ سيفان. الأصولية الإسلامية.. IJMES، ٢١ ـ ٢ (١٩٨٩) ص ١ ـ ٣٠.

٣٨ ـ ر. الخميني. "ولاية الفقية". أعيد نشره. طهران. أمير كبير ١٣٥٧/ ١٩٧٩، ص ٥٦ (مترجم بقلم ألغار). الإسلام والثورة. نشر بركلي ـ ميزان، ١٩٨١، ص ٥٧.

دمج جماعات عرقية غريبة، هي في أكثريتها سنية، مثل البالوتش في الجنوب الشرقي. وبعض القبائل العربية الساكنة في خوزستان. وجزء كبير من الأكراد والتركمان، في الشمال. فالمركزية الثقافية، وتعميم اللغة الفارسية على هذه المناطق الفقيرة، تتخذ الآن لوناً مذهبياً. وهذه التصريحات المعبرة عن الولاء، ضد إرادة المدلين بها، تثير مرارات لايستطيع الانتصار الشيعي أن يهدئ من شدتها. بل إن الاضطرابات الأكثر دموية قد قامت في هذه المناطق الحدودية، ولاسيما لدى التركمان والأكراد، في الفترة اللاحقة للثورة.

وهناك وراء الانعكاسات السياسية الخالصة، والإيديولوجية، تدخلات أصرح وأوضح في الحياة الخاصة، لايمكن إلا أن تجرح مشاعر السنيين. أما على المستوى السياسي، فإن هناك ذاك الاعتراف بسلطةٍ تعلن أولوية الإمام المحتجب ولاتقبل أن تحكم إلا بانتظار عودة الإمام - وهذه هرطقة بالنسبة للسنيين. ثم إن المرجع الأعلى لهذا النظام، أي المرشد، إنما يُعرَّف بالاعتماد على بنية دينية وشيعية (باعتبار أن المجتهدين المختارين لمجلس الخبراء هم المكلفون بتعيين آية الله، الذي يخلف المرشد الحالي). أو ليس السنيون مضطرين، غالباً، إلى الصلاة خلف ملاّ شيعي، والاستجابة لآذانٍ يُضافُ إليه قولهم: «عليٌّ وليّ الله - حيث تعني كلمة ولي، القرب من حب الله، كما تعني الصلة بقوة الله»؟ أو ليس أطفالهم مضطرين إلى تعلم الدين، في كتب مدرسية مكتوبة فعلاً، من أجلهم، ولكنها أُصلحت من قبل أناس شيعة؟ ثم إن هذه الكتب لاتقول شيئاً عن الأسس التاريخية للخلافة، ولا عن أصل الخلافات المذهبية، لدى وفاة النبي ﷺ(٣٩).

أما في خارج إيران، فإن هذه التناقضات جعلت تطبيق البرنامج الطموح للتصدير الإيديولوجي، أمراً عسيراً. ويقول الدستور، بصراحة،

---

٣٩ - ريشار. "تعليم الدين". ص ٩٧.

إن إيران ستدافع عن حقوق المسلمين جميعاً (المادة ١٥٢)، وتقبل دعمَ المعركة المشروعة معركة المستضعفين، ضدّ الأقوياء في كل مناطق الدنيا، للدفاع عن حقوقهم. (المادة ١٥٤). وعلى الرغم من الصدى المناسب، جملة، الذي أحدثته هذه الثورة في البلاد الإسلامية ـ وعلى الأقل داخل المنظمات الإسلامية ـ «فإنه يجب الاعتراف بأن الثمار ليست على ماتوقعه القادة الإيرانيون، وأن تأثيرهم لم يكن واضحاً إلا في المناطق الشيعية».

وهذا لايعني أن المطامح الأساسية لاتعبر عن أشياء مشتركة مثل إدانة عمالة النخب، المزعوم أنها إسلامية (بما في ذلك العلماء) للسلطات الخاضعة للغرب، أو لإيديولوجيات مادية، وإحلال قانون الشريعة الإسلامية مكان الإيديولوجيات القومية والسلطات الفاسدة، والعمل من أجل بنية سياسية عامة لكل المسلمين، وإعادة أو استعادة حقوق المسلمين الخاضعين بالعنف والقوة، لقانون أجنبي، وخاصة في فلسطين. وهكذا فإن النقاط المشتركة، تبدو كافية. ومع ذلك فإن الأدب الإيديولوجي المشترك محدودٌ بسبب عدم توفر المراجع المتعلقة بكل طرف، وهذا مايفسر تخلف أو ندرة الترجمات المناسبة لهؤلاء المؤلفين من العربية إلى الفارسية، والعكس. فكيف إذن ندعي الانتساب إلى ابن تيمية، الذي يتهم «المذهب الشيعي» كل الاتهام، إذا نحن أردنا الائتلاف مع الجماعات الشيعية؟ وكيف نتخذ مثلنا الأعلى من علي والحسين، ثم نريد الائتلاف مع أولئك الذين قاتلوه؟

الحج وإيديولوجيته:

إن المكان الذي ريزت فيه سياسة تصدير الثورة الخمينية هو مكان الحج السنوي الذي يقوم به المسلمون إلى مكة. ويحبذ أكثر الكتاب الإسلاميين

مثل شريعتي، تحويل هذا التجمع إلى مايشبه المؤتمر السنوي للشعوب الإسلامية[٤٠]. ويقول هؤلاء: إن المبرر الوحيد لحمل الناس على المجيئ من شتى أطراف العالم، إلى مكان واحد، هو التقاؤهم، وتعارفهم، ومساعدتهم بعضهم لبعض. ومنذ كانون الثاني عام ١٩٧١ حمّل الخميني، من منفاه العراقي، مجموعة الحجاج الإيرانيين، منشورات، نقرأ فيها مايلي[٤١]:

«إن عليكم، أيها الأوطان الإسلامية العزيزة التي يتجمع ممثلوها هنا في مكان الوحي، لأداء فريضة الحج، أن تنتهزوا هذه الفرصة، لكي تتباحثوا، وتجدوا حلولاً لمشكلة الجماعة الإسلامية (وهو يعني بذلك شكله تدخل القوى الاستعمارية). فاستمعوا إلى مشاكل كل شعب. كما يقولها أبناؤه، ولاتوفروا أي جهد لحلها معه...»

ويحمّل الخميني، بعد ذلك، على أولئك الذين ينتهزون فرصة الحج ليوزعوا بيانات معادية للشيعة، ويحاولون تقسيم جماعة المسلمين. ثم نراه يقدم المشكلات الخاصة بإيران، وأسباب معركته ضد الشاه. إن هذه الخطوة الجديدة التي لم يكن يبدو أنها تثير مشكلة النظام السعودي، وأسرته الحاكمة، ولاتستدعي احتجاز هذه البيانات، كانت سابقة. أما بعد قيام الجمهورية الإسلامية، فإن الرسائل المعدَّة للحجاج، كانت أكثر وعيداً وتهديداً لتوازن المنطقة، ولاسيما المملكة السعودية.

---

٤٠ ـ انظر مثلاً سيد قطب، أو كارويه. "الصوفية والسياسة" باريس. منشورات الـ FNSP/ سيرف، ١٩٨٤،ص ٢٠٠.

٤١ ـ نص السيد هـ. ورحاني: نهضة الإمام الخميني ٢. طهران ١٣٦٤/ ١٩٨٥. ص ٩٩٥ ومابعدها. (مترجم بقلم ألغار) الإسلام والثورة، ص ١٩٥. من أجل مشكلة الحج، أيام الثورة الإسلامية. انظر كرامير. مكة: "النقاش حول الحج". المغرب ـ المشرق، ١٢٢ (أكتوبر. ديسمبر ١٩٨٨) ص ٣٨ ـ ٥٢.

وكان ذلك يعني نهاية الانضباط التقليدي فيما يدعى «بالتقية»، التي كانت تسمح للشيعة بأن يمروا دون أن يشعر بهم أحد. وهكذا فإن الاصطدامات المباشرة الأولى مع الشرطة السعودية، حدثت عام ١٩٨١، وانتهت بقتل أحد الحجاج. ولكن أخطر الاضطرابات والاصطدامات مع الشرطة السعودية، وقعت في عام ١٩٨٧. وقضى نحبه أكثر من ٤٠٠ حاج، نصفهم على الأقل من الإيرانيين. لكن مقاطعة الحج من قبل الحجاج الإيرانيين في السنين التي تلت هذه المأساة، لم تكن مما يُسهل الاتصال والدعاية، بين المسلمين اللاشيعيين. لكن دعاية مضاعفة ضد السعوديين الوهابيين، زادت فجأة، عزلة الشيعة: لاشك أن للمناضلين المسلمين أكثر من لوم واحد للأسرة التي تحرس الأماكن المقدسة، ولكن الانتقادات الشيعية حصراً التي يحملها هؤلاء الإيرانيون، لاتساعد على حسن استقبال حديثهم من قبل السنة.

وكان الخميني يماري مباشرة، في حق السعوديين بالإشراف على مكة والمدينة، اللتين تخصان، في رأيه - جميع المسلمين، ويرى أن من حق المسلمين أن تكون لهم كل الحرية في الوصول إليهما..ويبدو أن هناك قضية أخرى غير الخصومة بين السنة والشيعة: وهي صعود الإسلام اللاعربي، والدور الذي تملك إيران الحق في القيام به، فيما يتصل بتنظيم شؤون الحج. وفي القارة الهندية الآن حوالي ٢٥٠ مليون مسلم، أي أكثر مما يوجد في البلاد العربية كلها، ثم إن أندونيسيا ذات المئة وخمسين مليون مسلم، هي أكبر دولة إسلامية في العالم. وفي عام ١٩٧٩، كان هنالك ٢٨٪ من الحجاج، من أصول آسيوية، و ٤١٪ عام ١٩٨٤. وفي عام ١٩٨٧، لم يكن للبلاد العربية، جملة إلا ٤٠٢,٠٠٠ حاج، أي أقل من نصف مجموع الحجاج، على حين أنهم أقرب إلى مكة من غيرهم. وهذه النسبة لاتفتأ تتزايد، لمصلحة المسلمين

غير العرب[٤٢]. وهكذا فإن الرسالة الثورية الشيعية، لم تعد تصل إلى الناس بحكم المقاطعة المؤقتة للحج، من ناحية الجمهورية الإسلامية. وعلى ذلك فإن المماراة في حق العربية السعودية في الإشراف على الأماكن المقدسة، يوشك أن يعود بعنف أكبر بعد حرب شتاء ١٩٩١. ذلك أن التطور الجغرافي ـ السياسي للشعوب المسلمة، يمضي في هذا الاتجاه. وهكذا فإن مشروعية أو أحقية السعودية، المدعومة عسكرياً بالجيش الأمريكي، قد فقدت هيبتها، وحراسة الأماكن المقدسة، التي يخال أنها ستفرغ عما قريب، أمر يطمح الناس إليه.

ولقد جاء تأكيد لعبة السيطرة الإيرانية، في مكة، متأخرة، أي قبل عدة أشهر من موت الخميني، وذلك عندما قام الإمام بنشر قراره الديني (أو فتواه) حول الآيات الشيطانية، التي أثارت الكثير من الصخب في الغرب. والحق أن هذه الفتوى موجهة لمسلمي آسيا، بإدانة سلمان رشدي: ولم يكن أهم مافي هذه الفتوى، أنها ضد الغرب، بل الأهم هو القيام بمناورة هامة لاستعادة حركة نشأت في مكان آخر، ولم يكن لعلماء العربية السعودية أن يجرؤوا على مسها. وعندما أصدر الخميني حكمه على مؤلف الآيات الشيطانية، فإنه كان يضرب عصفورين بحجر واحد. وكان يبرهن رداً على الدعاية السعودية، أن الشيعة مسلمون إسلاماً قوياً، وأنهم مهتمون بالدفاع عن السلامة التامة للقرآن والاحترام الحق لسيدنا محمد. بل إنه اعتبر نفسه ـ وهذا ماأكد في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في المدينة ـ حيث تجرأ ممثل إيران وحده على الدفاع عن وجهة النظر التقليدية ـ اعتبر نفسه الحامي الوحيد الناجع للإيمان والعقيدة الإسلامية، تجاه مؤامرات الغرب.

---

٤٢ ـ س. زيفيدور. الحياة اليومية في مكة من أيام النبي محمد ﷺ حتى أيامنا هذه. باريس. هاشيت ١٩٨٩. ص ٤٣٨ ومابعدها.

هل المذهب الشيعي، ثوري؟

إن الشيعية الثورية تبدو، أكثر فأكثر، كإيديولوجية: ذلك أن هذه الأسرة الإسلامية وحدها، هي التي قامت بأكبر ثورة استلهمت من روح الإسلام، وانتصرت. ولكن الإنسان على حق إذا هو تساءل عما إذا كانت هذه الثورة، التي تمت في بلد شيعي، مجرَّد مصادفة من مصادفات التاريخ، أو أن هنالك علاقة داخلية، بين هذا المذهب، وبين فكرة التغيير السياسي بالعنف. وبكلمة واحدة، هل المذهب الشيعي ثوري؟

وقبل كل شيء، لابدَّ من دفع التباس قائم: فالإنسان ثوري عندما يريد قلب نظام اجتماعي بغية تغيير بنية السلطة التي تترأسه؛ وبهذا المعنى، فإن كل مناضل يحاول تحقيق أفكاره، حتى النهاية، هو رجل ثوري. سواء أكان ماركسياً، أم مسلماً، أم بوذياً. ونحن نعرف أن الأعظم ثورية - وحتى الستالينيين، يتصرفون أحياناً تصرفاً أسوأ من القياصرة الذين قلبوهم، منذ أن وصلوا هم إلى السلطة. ولكنَّ هناك من لايترددون في قلب العلاقات الاجتماعية، قلباً تاماً، وقلب البنى الاقتصادية، وهناك على العكس، من يخافون إحداث أي اضطراب فيما حولهم، وذلك لأن الثورة في أذهانهم، تعني إعادة الفوضى التي أحدثها الناس، إلى النظام الطبيعي. ويبدو أن الثوريين المسلمين، هم من هذه الفئة الأخيرة: إنهم يحاولون إعادة النظام الطبيعي الذي أنشأه الله، والذي أفسده كفر الناس. وبين هؤلاء، نجد أن الشيعيين يتميزون، حقاً، في أكثر من نقطة.

وتتخذ بعض الخصائص الدينية للمذهب الشيعي بروزاً خاصاً، حقاً، بدءاً من اللحظة التي تستخدم فيها في إطار سياسي: كالانتظار الإسكاتولوجي، للإمام - المنقذ (في الليلة الكبرى)، وتبرير التمرد أو الثورة، ضد الحكم الظالم، وحفظ السر، والطاعة لرئيس ديني واحد. وما من واحد من هذه العناصر نجده في المذهب السني، وكل واحد منها إذن، يمكن ضمنياً، أن

يفسّر تفسيراً صوفياً تماماً، وإما أن يعبأ بالهيجانات، والتشبع بقوة لاتمكن مقاومتها. وكما يشهد مثال الخميني نفسه، يمكن التساؤل: أليس النجوع والقيمة الكاريزماتية، مضخمين، بما في العقيدة من وجوه صوفية؟ لقد كان الخميني يبارك الجماهير، ويفتن، بالمعنى الدقيق، من حوله الناس، وكل كلمة يتلفظ بها عندما يمد يداً مهدئة، كانت تتخذ قيمة «الوحي». ولي صديق، كان يعود ذات صباح، قبل الفجر - في البداية الأولى للشغب الثوري عام ١٩٧٨ - إلى مسجد في جنوب طهران (مرقد عبد العظيم) وكان له على مقربة منه قبر عائلي، وأدهشه أن يجد في باحة الصلاة، مؤمنين كانوا يبدون في وضع التأمل؛ وعندما اقترب منهم، سمعهم يهمسون بشعارات سياسية معادية للشاه. فأية شرطة كان يخطر في بالها أن تلاحق، في مثل هذه الساعة، وفي مسجد عام، متظاهرين، في مثل هذا الهدوء، على كونهم يهيئون أنفسهم لمعارك ضارية؟

غير أن المفارقة، في المذهب الشيعي، أو لدى الشيعة، أن هذه الإمكانيات الثورية، لاتترك على هواها، ولكنها تُقنّى بقدر الإمكان، حول رجال الدين. والشيعة، من بين كل المجموعات الإسلامية الراديكالية، هم الوحيدون، الذين يقبلون بين صفوفهم علماء، ويعطونهم دوراً ضخماً[٤٣]. وأكثر الناس عداءاً للسلطة الدينية، مثل علي شريعتي، هم أول من يتمنى أن يعوَّض عن العلماء بمرشدين متنورين، يديرون قضايا الشعب، ذلك أنهم يحسبون أن هذا الأخير عاجز عن التحرير. وبهذا المعنى تقول: إذا كانت غاية الحركة الإسلامية هي إعادة السلطة إلى فئة من الشعب، حريصة، قبل كل شيء، على النظام، فلا يمكن، بأية حال، أن نسميها ثورية. وصحيح أن المناضلين الشيعة، جميعهم، لم يريدوا هذا الانحراف، وأن بعضهم يتمنون متابعة أو استكمال ثورة اجتماعية،

---

٤٣ - سيفان Sivan. "الأصولية الإسلامية". ص ٩ - ١١.

يحسبونها غير مكتملة. وهكذا فإن التيولوجيا الشيعية، البعيدة عن أن تكون مكنة ثورية، تعبر عن تداخل بين عناصر قطيعة اجتماعية، بالإضافة إلى منافذ أو كوى تطل على السماء.

فهل يمكن القول، بعد، أو على مثال Oliviee Ros، إن قادة الطائفة الشيعية، مثل ماركس «تعتبر الشعب بروليتاريا: وأن مجموعة خاصة، هي التي تحقق تحرر الإنسانية، كلها. إن المذهب الشيعي، في تفكيره وممارسته، هو طليعة الثورة الإسلامية، العالمية[٤٤]». ومن المؤكد أن الخطاب الخميني لاينحصر بالإيرانيين، ولا بالشيعة، وأن المنطق الداخلي للحركة التي أثارها، يحاول أن يوسع حلقة أولئك الذين سينقذون، عن طريق رسالته. وهذه عقيدة عالمية كان الخميني يشعر أنه صاحبها، وكانت رغبته في السيطرة أو السلطة، تنشأ عن قضية التحرير التي يقدم نفسه على أنه خادمها.

شكل جديد للوطنية:

اضطر الشيعيون، خارج إيران، إلى القبول، بأن ارتباطهم الفارسي، يزعجهم بمعنيين: كحاجز عرقي (الإيرانية ضد العربية أو الإسلامية) وكحاجز مذهبي (الشيعة ضد السنة). ومن أخصب ثمرات الثورة الإيرانية، امحاء الإيديولوجيا الوطنية أو القومية، التي أزاحتها النزعة الإسلامية.

ثم إن العلاقات بين الدول ـ الأمم، والإيديولوجيات التي تتجاوز النزعة القومية، تظل بطبيعتها متوترة، وهي أكثر توتراً، مع الإسلام، الذي يحلم، منذ بداياته، بجمع كل المؤمنين في كيان سياسي مُوَحّد. لكن الاستعمار، ثم القضاء على الاستعمار، بصورة خاصة، مافتئا يبعدان المسلمين عن هذا

---

٤٤ ـ أو روا O. Roy. "العامل الشيعي في السياسة الخارجية لإيران". سنترال آسيان سورفي ٩، ٣ (١٩٩٠)، ص ٥٩.

الهدف منذ قرنين. وكلمة الملة، التي كانت تعني في الأصل، طائفة دينية معينة، لتمييزها عن الملل الأخرى (كملة المسيحيين، أو اليهود،...الخ). وصلت أولاً في العالم العثماني، ثم حتى في إيران، إلى الدلالة على الأمم العرقية، والسياسية، التي كانت تتشكل منذ القرن التاسع عشر، رداً على التدخلات الأوروبية، بتقليد الأمم الغربية[٤٥]. وفي هذا الإطار، نشأت صور من سوء التفاهم والصراع المتواصلين، جعلت (القوميين) يتعارضون مع الإسلاميين.

لكن الثوريين الدستوريين الإيرانيين، استخدموا من بداية القرن العشرين، كلمة الملة، غير الدقيقة للدلالة على هويتهم، وسمّوا برلمانهم مجلس الشورى الملي «أي الجمعية البرلمانية الوطنية» مذكرين بدستور عام ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧، الذي كان مهتماً بحقوق الشعب. أما النعت ملي، فقد خلق صعوبات، غير قليلة، منذ ذلك التاريخ، بسبب تحديداته أو تعريفاته العلمانية. وكانت المظاهرات التي تشغل حدائق المفوضية البريطانية ترفض، على سبيل المثال، ذلك الأمر الإمبراطوري الذي يدعو جمعية برلمانية إسلامية، قائلين إن هذه الكلمة قد تسمح باستبعاد «الكفار» المزعومين وأعضاء الأقليات غير المسلمة. وعلى ذلك فإن كلمة ملّي، في أذهانهم، تجمعهم إذن كلهم، في كيان واحد، من دون تحديد مذهبي. وهكذا فإن المطالبة بهوية وطنية (قومية). كانت تؤدي إلى تقييم عال لكلمة «ملّة» التي تحمل المشروعية الديمقراطية الجمعية، تجاه جهاز الدولة أو التدخلات الأجنبية. ذلك هو المعنى الذي كان يجب أن يعلو على غيره، مثلاً، لكي يدل على «التأميمات» (ملي شودان)، وعلى النضال الوطني، في الخمسينات، ضد الأنغلو ـ إيرانيان أويل كومباني،

٤٥ ـ ريشار Y. Richard. "من القومية إلى النزعة الإسلامية" نشر دار Digard. الشيء المعرفي في إيران وأفغانستان. C.N.R.S، ١٩٨٨، ص ٢٧٠.

أي شركة النفط الأنغلو إيرانية. الذي أممها مصدق.

إن إنشقاق الجناح الديني للجبهة الوطنية عام ١٩٥٢ الذي جاء يدعم الانشقاق السابق للإسلاميين الراديكاليين (فدائيي الإسلام)، كان يجسّدُ مقدماً تلك المنافسة التي ظهرت خلال الثورة الإسلامية. ولكن الوطنيين هذه المرة لم يكونوا عام ١٩٧٩ يملكون القدرة على المقاومة. وعلى حين أن الكثيرين من المراقبين الغربيين، ولاسيما الـ BBC، التي تجد الكثير من الإصغاء في إيران، كانوا يفكرون في دور هام لأشياع مصدق، الذين نعد منهم شخصيات من الدرجة الأولى، بدءاً من شاهبور بختيار، ومهدي بازركان. مروراً «بأبو الحسن بني صدر»، فقد شهد الناس سقوط ممثلي الليبرالية الوطنية، واحداً بعد آخر. وعندما استطاعت الثورة الإسلامية الاستيلاء على كل المؤسسات المركزية وحلت مجموع أو أكثر المنظمات الوطنية، وصحفها، بدت آخر المظاهر العامة لهؤلاء الوطنيين الليبراليين، وكأنها مفلسة، وبدلاً من إقناع الليبراليين بأنهم يمثلون قوة كافية، وأن عليهم أن يتحدوا، بدا وكأنهم فرصة أو مناسبة لصور العنف المختلفة، ولهزيمة المعسكر الوطني. وآخر المظاهرات المسموح بها، إنما حدثت في آذار ١٩٨١. ووجدت المظاهرة التي نظّمها مهدي بازركان، والحركة من أجل حرية إيران، وجدت شباباً متطرفين يشوشون عليها، مدعين أنهم يعملون من أجل فدائيي الإسلام. أما تلك التي نظّمها بني صدر على حرم جامعة طهران، للاحتفال بذكرى موت مصدق، فإنها تميزت باصطدامات عنيفة، أدت إلى سقوط بني صدر[٤٦].

وآخر مناسبة لبعض الظهور على المسرح، لهؤلاء الوطنيين الليبراليين، انتزعت منهم يوم ١٩٨١/٦/١٦. ففي ذلك اليوم، دعت الجبهة الوطنية،

---

٤٦ ـ ريشار أيضاً: "الرفع من شأن القومية في إيران المعاصرة"، مجلة الشرق الأوسط، ٢١ ـ ٤ (صيف ١٩٨٩) ص ٢٧ ـ ٣٦.

والحركة من أجل الحرية في إيران، للقيام بمظاهرة سلمية، للاحتجاج على قانون السن بالسن، في مركز مدينة طهران، ذلك القانون الذي كان يناقش في البرلمان. والحقيقة أنهما كانتا تريدان دعم بني صدر، عن طريق تجمع جماهيري، قبيل المناقشات البرلمانية الاستثنائية، التي كان عليها أن تتم في اليوم التالي، من أجل إعفائه من منصبه. ووقف الخميني، مباشرة، ضد الظاهرة، متهماً بالردة كل إنسان قد يشارك في هذه الإيديولوجيا الوطنية. أما بازركان، الذي ظهرت عدة مقالات لجلال الدين الفارسي في جريدة حزب الثورة الإسلامية، لتشكك في معرفته للإسلام، فقد كان أول الخاضعين، بإلغائه الدعوة إلى التظاهر. وكان هنالك مظاهرة أخرى لحزب الله (أي للإسلاميين الراديكاليين) تمت مباشرة، وأولئك الوطنيون القلائل الذين ينتسبون إلى الطبقات الوسطى، والذين جاؤوا ليشاركوا في المظاهرة، وقفوا على الرصيف، خجلين، ليشاهدوا هزيمتهم بأنفسهم.

أما الهزة الوطنية ضدالعدوان العراقي في أيلول ١٩٨٠، فإنها تكشف عن أن الثوريين الشيعة، لم يسؤهم أن ينتسبوا إلى دولة وطنية[٤٧]، أو لم يزعجهم ذلك. بل إن الخميني نفسه هو الذي بدأ وضع الدعاية بصبغتها الوطنية، عندما دعا إلى الدفاع عن الوطن، الأعلى من الحياة، رافعاً من شأن الضحايا أو الشهداء الذين سيقدمون خدمة جلّى لقضية الإسلام. ومتى بدأنا بتطبيق شريعة الإسلام في إيران، لايكون هنالك، في الواقع، فرق بين الدفاع عن الوطن والدفاع عن العقيدة.

«ويصرح الخميني يوم ١٩٨٢/٣/٢٢، فيقول تشجيعاً للمتطوعين الإيرانيين، عندما استعيدت خورام شهر، فلتضحِّ حياتكم، أيها المحاربون الشجعان، والجنود في سبيل الله، أنتم

٤٧ - بيسكاتوري Piscatori، "الإسلام في عالم الدول القومية". كامبريدج. منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٨٦ - ص ١١٤.

الذين أنقذوا شرف الإسلام، وأعلوا من شأن الأمة الإيرانية، ورفعوا رأس أولئك الذين يلتزمون بطريق الله. فالوطن الإيراني الكبير (ملة البوزورغ إيران)، وأطفال الإسلام فخورون بكم، أنتم الذين وضعتم وطنكم على جناح الملائكة وأعليتم من شأنه بين شعوب الأرض جميعاً».

وهانحن نجد أنفسنا هنا تجاه حقيقتين: فمن الجهة الأولى، نجد أن الدفاع عن الوطن، من حيث هو كذلك، لم يعد يعبئ، داخل الشعب إلا العناصر الحائرة من التطور السياسي، والأقل ماتكون ديناميكية. ومن جهة أخرى، نجد الدفاع عن الإسلام، يشمل الدفاع عن الوطن، ويمضي إلى أبعد من ذلك أيضاً. أما العناصر الوطنية المصدقية فإنها وجدت نفسها أمام خطاب أقوى من خطابها، وهو يستجيب بشكل أفضل للعدوان الذي يشعرون به: فالدفاع عن الإيرانية، إذا هي لم تكن مهددة، لايجذب أحداً، ثم أن نجعل من الدفاع عن الحريات، أو حقوق الإنسان، موضوعاً سياسياً، يعني أننا نضع التدخلات الخارجية، السياسية أو الاقتصادية، للقوى الإمبريالية، في المقام الثاني. وعندما يسخر المناضلون الإسلاميون، فإنهم يكشفون عن أن الضرورة الحقيقية، بالنسبة إليهم، ليست الدفاع عن العاطفة الوطنية ولاعن الحريات الفردية، بل عن إعادة الهوية المسروقة، المفسدة، المستعبدة من قبل الاقتصاد العالمي، والثقافة العالمية. وهكذا فإن الثورة الإسلامية (عندما تجابه النموذج المحنط للإنسان الغربي، الفاقد لحسّه السياسي، الوقح، المادي. والحامل لثقافةٍ تافهة مدولة). تعتمد على عناصر من التراث الثقافي أعمق من العاطفة الوطنية، ومن المثل الأعلى الإنساني. وهذا لايعني أن التعلق بالإسلام لايملك إلا دلالة ذات صلة بهوية معينة، غير أن العاطفة الدينية ذات نجع، كوسيلة تعبئة اجتماعية، في الوضع الثوري، أكبر من نجع الاعتماد على العقل. فلنقل إذن ليس في الأمر عودة

إلى الإيمان (الذي نعرف نحن أنه لم ينقطع أبداً) بالدرجة الأولى، بل إن فيه استخداماً للإسلام، لحماية الوجود الذاتي، بعد أن اهتزت البنى الاجتماعية التقليدية. وهكذا فإن الإسلاميين (أو الإسلامويين) يجابهون تجريد المثل العليا الإنسانية الكريمة، بإدانة موقف الوطنيين المجردين من كل سلاح، تجاه الإمبريالية، من خلال الاعتماد على صور أكثر إيحاءاً مثل: المغتصب والمفترس الأول للكوكب الأرضي، وعلى ماصّ دم الأمة.

الخلاصة

والآن، وبعد اثنتي عشرة سنة على قيام الثورة الإسلامية الإيرانية، التي اعتبرت الإسلام الشيعي، مبدءاً لها، نجد أن لدينا مانستغربه في فقدان أي تفكير طريف، يثيره هذا التطور الجديد من نوعه. إن لدينا هنا حادثاً يَدّعي ضرورة إدخال العالم الإلهي في التاريخ، ولكن المفكرين الشيعة، لم يعرضوا علينا لاهوتية جديدة تهب هذا الحادث معنى ما: فرجال الدين تكرّر، تشرح، تضخّم نصوص الماضي، تدحض الأخطاء، وتبرر الاختيارات الجديدة للحاضر القائم. أما وقد مات الخميني، وإذن فكل خطاب يريد التجديد لن يُستقبل استقبالاً حسناً، في جماعة أكثر حرصاً على سلامة العقيدة، منها على الثورة.

وهذه العودة الخشنة إلى «الأمر الديني» قد ألهم الغربيين، بعد دفقات الحماسة الأولى، شتائم وسخريات أكثر مما ألهمهم من التفكير الهادئ. وكان ميشيل فوكو هو الذي أشار إلى هذا النوع من سوء التفاهم، ذلك أنه كان يتساءل: ماهو الدور الذي كان يقوم به الدين في الثورة الإيرانية.

ولقد صرح ميشيل فوكو لبعض الصحفيين[1] بقوله: كان هنالك ـ في هذه الصورة التي هم عليها من اعتبار الدين الإسلامي، قوة ثورية ـ شيء آخر غير إرادة الانقياد إلى الإيمان بإخلاص أكبر، كان هناك إرادة تجديد

---

١ ـ كلود بريير Cl. Briere وبلانشيه Blanchet. "إيران: الثورة باسم الله، متبوعة بحديث مع ميشيل فوكو". باريس. لوسوي Le Scil ١٩٧٩، ص ٢٣٤.

الحياة كلها، بالعودة إلى تجربة روحية يرون أنهم يجدونها في قلب الإسلام الشيعي نفسه. إنهم يذكرون ماركس دوماً وأفيون الشعب. أما الجملة التي تتقدم مباشرة على هذه، والتي لاتذكر أبداً، فإنها تقول: إن الدين روح شعب لا روح له (أو عقل شعب لا عقل له). فلنقل إذن إن الإسلام، هذه السنة، سنة ١٩٧٨، لم يكن أفيون الشعب، فقط لأنه كان عقل مجتمع أو عالم بلا عقل.

وقد كتب هذا الفيلسوف الفرنسي، الذي مضى إلى إيران، لمتابعة الأحداث، كتب في خريف ١٩٧٨، في مجلة أسبوعية مقروءة بكثرة، ليقول[٢]:

«أي معنى، بالنسبة للناس الذين يسكنونها (أي يسكنون إيران) في البحث، على حساب حيواتهم، عن شيء نسينا نحن الآخرين، إمكانيته، منذ النهضة ومنذ الأزمات الكبرى التي عصفت بالمسيحية: أي الروحانية السياسية. إني أسمع فرنسيين يضحكون، ولكني أعرف أنهم مخطئون».

وكانوا فوكو ـ وهذا ماأسف عليه فيما بعد ـ قد تحمس لحركة ثورية كانت قد أثارت تعاطفاً كبيراً في العالم كله. وأخيراً، فإن حركات تحررية كثيرة، انتهت بحكم تسلطي، عنيف الأيدي. وكثيراً ما أصبحت الميليشيات الثورية أداة للقمع الحكومي في الأنظمة التي ساعدوا هم (أي المليشيات) على إقامتها، ولكن قضية أخرى تظهر الآن: أفليست تعبئة الإيرانيين حول رجال الدين عندهم، أشبه ماتكون بتعبئتهم حول المفتين السنيين، أو الرهبان البوذيين، أو الآباء الأرثوذكس؟ أو ليس الأمر الذي كان «فوكو» يندهش له، هو عودة بروز «الدين» الجديد واللامتوقع. إلى الميدان الثقافي، لعام ١٩٧٨، بأكثر من دهشته من النجع الخاص للمذهب

---

٢ ـ ذكر بعد أحد عشر عاماً في النوفيل أو بسرفاتور. عدد ١٢٨٣ ـ ٨ ـ ١٤ حزيران ـ يونيو ١٩٨٩.

الشيعي، المغطى إلى حدٍ كبير بخصائص نوعية تخفى علينا؟

ومع ذلك فإن هناك جوهراً خاصاً بالمذهب الشيعي، عصياً على الملابسات التاريخية: فقبل أن يكون هذا المذهب عقيدة للسلطة أو لمعارضة السلطة، نجد أنه أيضاً طريقة لإدراك العالم الروحي، والوصول إلى الله. إن لدى الشيعة إيماناً لايتزعزع ببعض الحقائق التي لاوجود لها إلا عندهم، وهي خارج إطار الحجج، فالإيمان الإسلامي بإله واحد، وحيد، وبنبوّة محمد ﷺ أغنيا عند الشيعة، بانتظار رجوع الإمام، وبوجود وسطاء من أجل الصلاة، وبالشعارات التي تنشأ عنها، كالمشاركة في احتفالات الحزن التقليدي على الأئمة الشهداء.

ولما كان هنري كوربان Henry Corbin يستغرب ضعف اهتمام الباحثين بهذه الأسرة الإسلامية، فإنه كان ينعي على الغربيين، صممهم عن الروحانية الشيعية، التي درسها بمعرفة فياضة وحماسة. وبإلحاح على بعدها التيوزوفي الأكثر لاتاريخية (أي اللاتاريخي الأكثر قوة) وبمجرد توافق عرضي، حدث أن مات هذا الفيلسوف المستشرق، في الوقت الذي وصل فيه الخميني إلى باريس، وأثار اهتماماً لاسابقة له، بمذهب شيعي آخر، عميق الجذور في التاريخ، ومناضل ـ لافاقداً للحم والدم ولا مستسلم، كذلك الذي كان يدرسه كوربان، فهل يجب أن نرى فيه إشارة إلى التحول الداخلي لهذا المذهب الذي انقلب من معذّب ينشئ صوراً لامرئية، إلى منتصر عظيم، يضيع بحكم ذلك مبرراته ـ وبالصورة نفسها التي كان فيها الصفويون منذ أربعة قرون، يجعلون المذهب الشيعي، مذهباً رسمياً لإيران، فاقتلعوا منه السمة الذاتية أو الداخلية الروحانية المقصورة على «العارفين».

وعندما أصبح المذهب الشيعي إيديولوجية لثورة، فقد عند ذلك مرتبته كعقيدة عالمية، شاملة للسلام، لكي تصبح أداة من أدوات صنع التاريخ،

خاضعة لتقلبات الأحداث. وككل عقيدة، يتطور هذا المذهب خلال الزمان؛ ويصبح متعدد القيم، ويمكنه أن يقوم بعدة وظائف في الوقت نفسه. وعلى حين أنه لايزال يقوم في «قم» والنجف، ويعيش تراثاً قليل التأثر بالحداثة، فإن قواعد أو أسس المؤسسة الدينية قد اهتزت، باصطدامها مع السلطة السياسية، وبإدارة التدخل في مصير العالم. وعلى حين أن أحد آيات الله الكبار هو أبو القاسم خوي (المولود عام ١٨٩٩) يحذر من اتخاذ موقف حول الثورة، وحول تنظيم المدينة، فإن آية أخرى كبيرة، هو (كاظم شريعة مداري - ١٩٠٤ - ١٩٨٦) يجد أنه أسقط من مرتبته «كمرجع للتقليد» بحكم تحالفاته السياسية، كما لو أن المرتبة الدينية تتعلق أو تتبع علاقات السلطة. أفيرى الناس هنا قطيعة، داخل المذهب، بين الذين يوالون السلطة في الجمهورية الإسلامية، وبين أولئك الذين مضوا إلى الخفاء، لكي يُبقوا سنن الأئمة وتراثهم، في أكمل النقاء.

وإننا لنجد في مختلف التقلبات والإيديولوجية منها خاصة، بعض العناصر الثابتة في تكوين المذهب الشيعي: مثال ذلك، ذكرى تمرّد الإمام الحسين، والضرورة القاضية بالمرور بمرشدين روحيين، من أجل حكم الجماعة، أو أيضاً ذلك التوسط بإشارات إنسانية من أجل الوصول إلى الله (كوساطة الملا، أو الفقيه، أو المجتهد أو مرجع التقليد - أو رتبة آيات الله) - أما في المستوى الاجتماعي، فإن هناك سمتين بارزتين: أولاهما أن المذهب الشيعي يقدم بني هيروقراطية (تسلسل المراتب الدينية أو كهنوتية مستعدة لتأليف مجتمع معاد). والثانية أنها تفتح مصير الناس، أو تعلقه على انتظار الثورة الكبيرة التي ستقع في آخر الزمان، أي على عودة الإمام وحكمه العادل والحق.

ولكن أليست هذه السمات قد امحّت بصورة ما، إثر الثورة الإسلامية والخميني، بعد أن لم تمّ الدمج بين مجموعة رجال الدين، وبين الدولة؟ أما

الزمنية الأخروية، أي الحدث المتوقع أو المنتظر، الذي وقع عام ١٩٧٩، فإنه لم يعد انتظار الانكشاف الذي يبقي الإنسانية دوماً في حالة التلهف، بل أصبح تتابع نتائج منطقي، عناصره معروفة سلفاً، وليس فيها شيء مما يقع في أحلام الناس.

ولنمض إلى أبعد من ذلك: إن للمذهب الشيعي وجوهاً متناقضة. ونحن نعرف الآن أن هناك «شيعية» محافظة، وأخرى محاربة، شيعية لاهوتية، وشيعية ديموقراطية، شيعية أصولية، وأخرى تقدمية، شيعية متصلبة، وأخرى مفتوحة. وكالشيعة نجد للكاثولكية قديسين وسطاء في الشفاعة، وكنيساتها المنذورة وصورها المعبرة عن مظاهر التقوى، وجماعة كهنوتها، وفاتيكانها وحبرها الذي لايخطئ والمحاط بدائرة من رجال الدين المستقلين عن الدولة، والمشبعين بروح شرعيتهم - الأصولية - وعيسويته، ولاهوته في التحرير وجرأته على تحدي مسيرة العالم.

أو ليس من الأفضل - بدلاً من أن لانرى (في الثورة الإسلامية) إلا خطابها المسجدي - الذي يلبس ثوب اليسار لحاجات الدعاية - والمشوّه بحكم البعد الثقافي بين الغرب - وبين الجماعات التي يعيش فيها الشيعة كأغلبية - أن نبحث في العاطفة الدينية الشعبية، لكي نفهم ما إذا كانت الثورة قد غيّرت فعلاً شيئاً ما في المذهب الشيعي؟ وبدلاً من النظر من الأعلى، ألا يحسن النظر قليلاً من «تحت» نظرة جديدة؟

إن الدين ليبدو لنا عندئذ، أكثر واقعية، إذا أنا صدقت عالم الاجتماع الإيراني، العطاري Dj Attari:

«مادامت الدراسات الدينية تكتفي بإبراز سمات معقدة من التدين الشديد التفقه، فإنها ستكون متواطئة مع الطبقات المسيطرة، وستظل حبيسة الشيمات العقلية، التي لاتجد أي صدى في التدين الشعبي، وتعبر بتعقيدها الملتوي عن رؤية أرستقراطية للعلاقات الاجتماعية؛ وهكذا فإن

العقائد التي درسها هنري كوربان، بعلم واسع، لايتقاسمها معه إلا عشرة من علماء الشيعة: إنها تساعدهم على التميّز عن «الجهلة» الذين يتميزون بعاطفة دينية يُزعم أنها سطحية ومبسطة، وتصنف في فئة أصحاب الإيمان العامي والساذج، وتوضع في إطار «الإيمان اللامشروع». ثم إن إحياء صور التدين الشعبية، يعبر في آن واحد، عن احتجاج الجماهير الشعبية، على نظام عالمي يسحقها، وعن ضعف هذا الاحتجاج. ثم إن علم الإسلاميات المؤسسي، بالطريقة التي خطها الاستشراق، لاينظر إلا إلى إسلام الفقهاء. ومامن تدين بالنسبة إليه، يستحق هذا الإسم، إلا ذاك المعروف لدى العلماء؛ فالإسلام ينعكس في فقهه، وصوفيية (التيوزوفيا، والصوفية، الخ)، وقد ينعكس عرضاً في هندسته، التي هي نفسها انعكاس للوحدة الإلهية (...). أما التدين الشعبي، ووظيفته الاجتماعية، فمجهولان. وإذا نظرنا من وراء الخطوط الفاصلة بين علماء الإسلاميات، وبين مختلف مراتب رجال الدين الإسلامي، رأيناها جميعاً متصلة فيما بينها بشبكات من التواطؤ العقلي والروحي. فهم يحترمون بعضهم البعض بالتبادل، ويتفقون حول الدور الذي يقوم به رجال الدين، في الاتجاه الروحي (إن لم نقل الزمني) للمجتمع، ويمارسون، هؤلاء وأولئك، وبدرجات مختلفة، العلم نفسه، ويتقاسمون (أي كلا الطرفين) نفس البنية العقلية، ويجهلان أو يتجاهلون بخبث، أو خفية، تطور المجتمع، والنوع الجديد من الإسلام الذي يبرز داخل الجماهير: وهو إسلام، قليل المعرفة والعقلنة، وعلى غير صلةٍ مباشرة بالعلم الحديث، وبالآثار المؤذية أو الجارحة للتبعية، وبالحاجة لزعزعة الأطر العقلية القدية[٣].

إن هذا النقد القاسي للمستشرقين، يبدو أنه يتخذ كمثل أعلى له،

---

٣ ـ جمال الدين عطاري Dj. Attari. "تحولات التدين الشيعي الإيراني". شعوب البحر الأبيض المتوسط. عدد ٣٤ (يناير ـ مارس أو كانون الثاني ـ آذار) ١٩٨٦ ص ١٢٩ و ١٣٣ ـ ١٣٤.

إسلاماً شعبياً، تلعب فيه أهواء رجال الدين، ولكنه يطرح كل خطاب تيولوجي ويعبر عن الشقاء تارة وعن التمرد تارة أخرى. وهناك نموذجان لشرح هذه الصورة من السلوك السياسي، يتجابهان، فيما بينهما: أولهما يصدر عن الاستشراق الجديد، وهو يعتمد على غلبة التيولوجيا والماضي؛ والثاني السوسيولوجي النزعة، يعتمد على علاقات اللامساواة الناشئة عن عولمة الحداثة والمبادلات الاقتصادية، أو صور الغبن التي تنشأ عن ذلك، في إطار المجتمعات التابعة، ويتحدث بول فيي Paul Vieille، فيقول[٤]: «إن الموضوعة الإيديولوجية المتعلقة بدور النخب في الثورات، هي موضوعة، صنعتها النخب نفسها؛ وعندما تؤكد نفسها، فإنها (أي الموضوعة) تريد أن تقرر وتثبت حقيقتها، وتؤكد، تبعاً لذلك، مشروعية إدعاء هذه النخب، أو طموحها إلى القيام بدور في السلطة على المجتمع. ومن هنا جاء امتدادها. وهذا مايطرح مشكلة إضافية ونوعية (...): فبمَ نجد الاستشراق رهيناً للإستراتيجيات السياسية في إطار المجتمعات الشرقية؟

ولسوء الحظ فإن الجماهير لاتقوم من تلقاء ذاتها ـ باستثناء الاندفاعات الثورية ـ إلا بتعابير لاشكل لها. فالديانة الشعبية لاتعرف إلا أن تقلد أجزاءاً من الدين المتفقه، أجزاءاً تبقى في متناول اليد، وتجعل منها خلائط، وتركيبات، وتأليفات غامضة. وهكذا فإن رينهولد لوفر Reenhold Locffler، لايقدِّم لنا، من قريته الإيرانية، إلا اعترافات فردية بالعقيدة، يجد هو أكبر العناء في التعرف على حقيقة دين عالمي. وعندما تتناثر العقيدة، وتقطع عن تعابيرها الصريحة والكاملة. فإنها لن تملك حتى وسائل بقائها. أما أن تكون دراسة هذه المظاهر السطحية، شيئاً هاماً، للقيام بدراسة أنتروبولوجية، وأن تكون أداة ناجحة للاستماع إلى الحوادث

٤ ـ بول فيي. "هل الاستشراق شيء نوعي، نظرياً؟" بمناسبة التأويلات المتباينة للثورة الإيرانية. شعوب المتوسط، عدد ٥٠، ص ١٦١، وفي العدد نفسه تجد مقالة لـ Khosrokbavar.

الاجتماعية التي يُصعَّد فيها الدين المفتت، كلَّ المطامح والخيبات، فذلك بديهية من البديهيات: لكن هذا اللاتماس نفسه لاينجح في البقاء، إلا إذا اعتمد على الخطاب الديني، حتى ولو كان محرفاً. غير أن خطاب النخب يظل مستند المعتقدات الشعبية.

ولما كان مفروضاً علينا أن نمارس الاستشراق، أي أن لانفهم المجتمع الإسلامي إلا من خلال حديث نخبها، فإننا نشعر أحياناً ببعض الصعوبات في فهم الدينامية الاجتماعية، ومادمنا قد عرفنا هذا الخطر، فلنقم الآن، في آن واحد، بالدفاع عن النخب - حتى ولو كانت عناصرها من رجال الدين، والدفاع عن الإستشراق.

ولعلنا نخطئ في سوء تقدير الأخبار التي يقدِّمها لنا رجال الدين. ولكن لنحاول تفسيره بأناة. إنه يؤثر في الجماهير كما لو كان خطاباً أساسياً، يتزاحم مع خطابات أخرى، عقلية أو إعلامية، مفروضة كاستيراد، أو أنها من إنتاج محلي. وتقوم طرافة الخطاب الديني (الصادر عن رجال الدين) الشيعي على مالا يُفهم بسهولة.. فهو وريث تراث مستقل عن السلطة السياسية، مشبع بالتيولوجيا والنظرات الميتافيزيكية (أو الصوفية)، وأصبح الآن وجهاً سلطوياً يسمح للمجتمع أن يتصل بالعالم الخارجي. ومانسميه «خيبات أو إخفاقات» الخطاب الديني مايزال أبرز وأظهر من نجاحاته: إنه لم ينجح خارج المجموعة الشيعية بإقناع أحد، وكل محاولة تصدر بعد الآن عن المعابد الدينية، تصبح موضع اتهام؛ ثم إن التصدير نفسه، حتى إلى الطوائف الشيعية الكبيرة في العراق ولبنان، والمسودة من قبل رجال الدين، لم يفز بطائل. أما التحرر من مصائب التبعية الاقتصادية والثقافية، فيبدو دوماً شيئاً يؤجل موعده للغد، بحكم الأسباب الأكثر براغماتيه، والأكثر عقلانية. ثم إن رمز العناد لدى ثوريي طهران، ليتبدى في الحكم بالموت على سلمان رشدي، صاحب الآيات الشيطانية: وهم

يتمنون، على الأرجح، أن يعيش أطول مدة ممكنة، ذلك أنه إذا مات، فسيفقد الحكم الأياتي علامة من علامات القطيعة مع الغرب.

والآن هل يمكن القول إن حديث كوربان حول الشيعة، هو حديث النخبة؟ ليكن. ولنتمن أن توجد دوماً نخب في المجتمع الشيعي، وأن تفقد المشاكل الاجتماعية، يوماً ما، سمتها الثقيلة التي تجعلنا ننسى الحقائق اللامادية. فإذا انعدمت النخب، والأسرار الغريبة، لم يكن هنالك من ثورة، ولا حلم. ولا مرشد ليقودنا إلى عالم في مثل هذا الاضطراب - وإذن فما من شيعة[1].

الاثنين ١٩٩١/٤/١

---

(١) إن الآراء التي ترد في هذا الكتاب، تُردُّ إلى أصحابها وحدهم، وليس لنا منها إلا الترجمة «المترجم»

دلالات تاريخية

٦٣٢) موت النبي محمد ﷺ وعلي يستبعد عن الخلافة
٦٥٦ ـ ٦٦١) خلافة علي
٦٦١ ـ ٧٥٠) خلافة الأمويين، والعاصمة دمشق
٦٨٠) استشهاد الإمام الحسين في كربلاء
٧٥٠ ـ ١٢٥٨) الخلافة العباسية والعاصمة بغداد
٨١٨) موت أو استشهاد الإمام رضا في طوس، على مقربة من مشهد الحالية.
٨٧٤ ـ ٩٤١) الاحتجاب الأصغر للإمام الثاني عشر.
٩٤٥ ـ ١٠٥٥) البويهيون يحكمون خلافة بغداد.
١٥٠١) الشاه اسماعيل يؤسس دولة الصفويين في إيران
١٧٢٢) استيلاء الأفغان على أصفهان. نهاية الحكم الصفوي
١٧٣٦ ـ ١٧٤١) نادر شاه في إيران. إعادة النظر في المذهب الشيعي
١٧٧٩ ـ ١٩٢٥) أسرة القاجار تحكم إيران
١٨٥٠) إعدام الباب في طهران
١٨٩١) مشكلة إدارة حصر الدخان. الدين يقف ضدالأسرة المالكة في إيران
١٩٠٦ ـ ١٩٠٩) الثورة الدستورية في إيران
١٩٢٠) ثورة الشيعة في العراق
١٩٢٢) الشيخ عبد الكريم الحائري يازدي يرمم المركز اللاهوتي في قم
١٩٢٥ ـ ١٩٤١) رضا شاه بهلوي
١٩٣٥) مظاهرات عنيفة في مشهد ضد الأمر بلبس الثياب الغربية
١٩٤١ ـ ١٩٧٩) محمد رضا شاه بهلوي
١٩٤٦) مقتل أحمد كسراوي على يد فدائيي الإسلام
١٩٥١ ـ ١٩٥٣) مصدق. رئيس وزراء إيران. تأميم البترول
١٩٥٥) موجة من الاضطهاد ضد البهائيين
١٩٦١) موت آية الله بوروجيردي
١٩٦٣) أول تظاهرة جماهيرية يقودها الخميني
١٩٦٤ ـ ١٩٧٩) آية الله الخميني في المنفى
١٩٦٩ ـ ١٩٧٣) حسينية إرشاد، التقدمية الإسلامية، علي شريعتي.
١٩٧٧) موت شريعتي في لندن، رفع الرقابة عن الصحافة في إيران
١٩٧٨) اختفاء الإمام موسى الصدر في ليبيا
١٩٧٩ (٢/١١) انتصار الثورة الإسلامية في إيران
١٩٨٠) إعدام محمد باقر الصدر، على يد الشرطة العراقية بالنجف.
١٩٨٠ ـ ١٩٨٨) حرب العراق وإيران.
١٩٨٧) قمع مظاهرة شيعية في فترة الحج في مكة ٤٠٢ قتيل منهم ٢٧٥ إيرانياً.
١٩٨٩ (١٥ شباط) الخميني يحكم بالإعدام على سلمان رشدي لكفره.
١٩٨٩ (٣ حزيران) موت الإمام الخميني، خامينائي يحل محله.

المراجع

التسميات ص: ٢٨٧

الكلمات العربية والفارسية. إن أكثر الكلمات العربية الموجودة في المصطلحات الدينية، تستخدم كما هي في الفارسية، وقد تكتسب صيغة فارسية مع الإضافة. وفي هذا النسخ المبسط المستخدم في هذا الكتاب، تكتب الكلمات الفارسية تبعاً لقواعد اللغة الكلاسيكية. وكل الأواخر التي تنتهي بالحرف آ كما هي الحال في كلمة (إجازة)، تلفظ بإمالة، فيقال إجازي في الكلام المحكي المعاصر، في طهران وتلفظ الـ h؛ القاف والغين كتبت هنا جميعاً بالحرف q. والعين والهمزة كتبت بالفاصلة العليا أي بـ ويجب أن الـ e والـ m كما في الإيطالية والألمانية e، أو ou.

نلاحظ أن هذه اصطلاحات للمؤلف في كلامه الفرنسي، وأننا في هذه الترجمة، لانحتاج إليها، لأن الأكثرية الساحقة، من أصل عربي، مثل: عاشوراء، اهل الحق. هذه جماعة صوفية، جاءت من الأكراد الشيعة، وفيها عبادة مبالغة للإمام علي، ولها طقوس شبيهة بطقوس الصوفيين، والأخبار، وهي تعني سننا أو تقاليد أو كلمات نقلت عن الأئمة.

وأما الإخباري، فكلمة تطلق على فرع من الشيعة الإمامية، مضاد لفرع الأصولي، وهؤلاء يحصرون مراجع الفقه فيما تقل عن الأئمة.

ـ وكلمة الأخند Akhund، فإنها تدل في الأصل على رجل دين يمارس التعليم. أما بالمعنى المطلق، فإنها تدل على الفيلسوف الملا صدرا الشيرازي (١٥٧١ ـ ١٦٤٠). أما في هذه الأيام فإن لهذه الكلمة معنى مؤذياً، ويطلق على رجل الدين. فإذا قلنا زد ـ آخند، فإنها تعني ماهو ضد رجال الدين، أو من هو ضدهم.

وتأتي هنا كلمة عام، وعلامة، ولامشكلة حولهما. أما حكمة آغا، فتستعمل ككلمة السيد.

والعتبات المقدسة، مفهومة، وكذلك آية الله، وآية الله العظمى، وبازار.

وكلمة درس الخارج، أي ما تجاوز الدراسات الدينية المألوفة، أو قل حلقة عليا في هذه الدراسات.

وكلمة داستا أو دستا، يعني طواف الجلادين أيام عاشوراء وهناك كلمة «درويش» و«الإثنا عشري» والإجازة، والإجتهاد والإمام، وإمام الجمعة، وإمام الجماعة، ومائن مشكلة.

وبالمقابل فإن حكمة إمام زادا تعني من هو من نسل الأئمة، لكن كلمات العرفان، والإسلامي، والفلسفة والفتوى والفقيه وجمعها فقهاء، والعفة، والحج، والحجاب، والهجري، والحكمة، وحزب الله، وحجة الإسلام، والحسينية (مسجد صغير عند الشيعة) والحوزة العلمية (وهي مركز للأبحاث الدينية)، والإمام، والجعفري والجهاد، والكتمان والخمس، والخطبة، والمدرسة، المهدي، والمجلس، ومرجع التقليد، ومحرم والمفتي، والمتعة - فهذه كلها معروفة.

يبقى

الناماز، وهي الصلاة، وروضة خاني، أي المجلس الذي يخطب فيه ويغني. ويقلد، رجل وعظٍ، برواية مقتل أحد الأئمة، وشام - إمام، وهي نصف الخمس، أو حصة الإمام من الخمس. والسينازاني. وهي ضرب الصدر بمناسبة المحرم.. وهذه الكلمات قلما ترد في الكتاب.

الفهرس

مقدمة الترجمة **٥**
مقدمة **٩**
الفصل الأول: كلمتان حول المذهب الشيعي **١٣**
الشيعة بالأرقام ١٤
الخصائص المذهبية ١٨
الممارسات ٢١
في جنة المتألقة ٢٦
الفصل الثاني: أسرة مقدسة **٣٣**
عليّ، بين المجد والخيبة ٣٤
الطالبيون ٤٢
سلمان ٤٩
معركة كربلاء ٥٠
من المذبحة إلى الأسطورة ٥٤
الزهد وشهادة الأئمة ٥٩
من الحسين إلى الإمام المختفي ٦٠
اختفاء الإمام ٦٨
الإمامة والتنظيم الطائفي ٧٣
الشيعة والأسرة المقدسة ٧٩
الفصل الثالث: لاهوتية صوفية **٨١**
النظام الكليروسي ٨٦

الصوفية والشيعية ٩٠
الروحانية في المذهب الشيعي البدائي ٩٢
الشيعة الكليروسية ضد الصوفية ٩٥
.. والفلسفة ٩٨
السهروردي ١٠١
الملا صدرا ١٠٣
المفكرون المعاصرون ١٠٥
شيعية الشيعة الحديثة ١١٠
ديانتان جديدتان.. البابية والبهائية ١١٤
الفصل الرابع: مصير مرتبط بأيران ١٢٣
مكانة الإكليروس ١٢٤
مرشد الأمة أو الولاية عليها ١٢٩
شيعة بلا رجال دين ١٣٦
رجال الدين والوطن ١٤٣
حزن ورقص تخليداً للشهداء ١٥١
العاطفة الدينية ١٥٨
أشيعة العلماء أم شيعة الشعبية؟ ١٦٨
الفصل الخامس: الشيعة خارج إيران ١٧١
شبه الجزيرة العربية ١٨٤
لبنان ١٨٧
من الخضوع إلى التمرد ١٩٤

أمل، حزب الله وشركاؤه ٢٠٢
أفغانستان ٢١٣
في القارة الهندية ٢١٧
الفصل السادس: الشيعة، النساء والمتعة ٢٢٧
زواج المتعة ٢٣١
النظرية ٢٣٣
التبرير الإيديولوجي ٢٤٠
أزواج أم بغاء ٢٤٥
الزواج الأبيض ٢٤٨
إنتقام من جانب النساء ٢٤٩
العلاقات بين الجنسين ٢٥١
الفصل السابع: فكر إسلامي ثوري ٢٥٥
رجال الدين والعلمانيون ٢٥٦
فكر شيعي غير كليروسي ٢٦٤
العضوية المنظمة للرئيس بني صدر ٢٧٢
إيديولوجية حزب كبير شيعي ٢٧٧
رجل دين يفكر ٢٨٧
الخطبة ووسيلة الإعلام الإيديولوجي ٢٨٨
صورة جديدة للدين، الإيديولوجيا ٢٩٧
العلاقات بين الشيعة والسنّة ٣٠١
الحج وأيديولوجيته ٣٠٩

هل المذهب الشيعي ثوري؟ ٣١٣
شكل جديد للوطنية ٣١٥
الخلاصة **٣٢١**
دلالات تاريخية **٣٣٠**
المراجع **٣٣١**